INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

THEOLOGICUM
FACULTÉ DE THÉOLOGIE ET DE SCIENCES RELIGIEUSES
2e Cycle

LA SACRAMENTALITÉ DE LA PAROLE CHEZ ORIGÈNE

par Benoît TISSOT

_____

MÉMOIRE DE LICENCE CANONIQUE DE THÉOLOGIE

Présenté au Jury des Licences canoniques
de la Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses

pour l'obtention de la Licence canonique de Théologie

Spécialité : Théologie patristique

Directeur : Charbel MAALOUF
Second lecteur : Isaïa GAZZOLA

Juin 2013

INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

THEOLOGICUM
FACULTÉ DE THÉOLOGIE ET DE SCIENCES RELIGIEUSES
2e Cycle

LA SACRAMENTALITÉ DE LA PAROLE CHEZ ORIGÈNE

par Benoît TISSOT

———

MÉMOIRE DE LICENCE CANONIQUE DE THÉOLOGIE

Présenté au Jury des Licences canoniques
de la Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses

pour l'obtention de la Licence canonique de Théologie

Spécialité : Théologie patristique

Directeur : Charbel MAALOUF
Second lecteur : Isaïa GAZZOLA

Juin 2013

Je soussigné, Benoît TISSOT, certifie qu'il s'agit d'un travail original et que toutes les sources utilisées ont été indiquées dans leur totalité. Je certifie, de surcroît, que je n'ai ni recopié ni utilisé des idées ou des formulations tirées d'un ouvrage, article ou mémoire, en version imprimée ou électronique, sans mentionner précisément leur origine et que les citations intégrales sont signalées entre guillemets. Je certifie être informé que la non-application de ces règles m'expose au conseil de discipline, qui pourra aller jusqu'à prononcer la nullité du diplôme.

Remerciements

Au terme de cette étude, je tiens à remercier très chaleureusement tous ceux qui m'ont aidé à la réaliser. Ma profonde gratitude va d'abord à Charbel Maalouf pour la formation patristique que j'ai reçue de lui durant ces deux années de Master à l'Institut Catholique de Paris et pour son fructueux accompagnement dans l'élaboration de ce mémoire. Que Bernard Maitte, Daniel Bourgeois, Michel Fédou et Amphilochios Miltos soient également remerciés pour leurs précieux conseils théologiques et méthodologiques. Sans eux, un tel travail n'aurait jamais pu être mené à bien.

Table des matières

Table des abréviations……...7

Introduction……...8

I. Sacrement et Parole, le vocabulaire origénien utilisé dans le *Commentaire sur saint Jean* 13

1. Le vocabulaire lié *a priori* à la sacramentalité 14
1.1. La notion de *μυστήριον* dans *Com Jn* 14
1.1.1. L'utilisation de μυστήριον dans Com Jn 14
1.1.2. Les caractéristiques de μυστήριον à partir notamment de Com Jn *15*
1.1.3. Mise en perspective historique de la notion de μυστήριον et essai de définition du μυστήριον origénien 20
1.2. Le vocabulaire attaché à la face sensible du *μυστήριον* : *σύμβολον* (symbole), *σημεῖον* (signe), *τύπος* (type, figure), *εἰκών* (image) et *σκιά* (ombre) 25
1.2.1. Le σύμβολον (symbole), *signe sensible d'une réalité intelligible 25*
1.2.2. Le σημεῖον (signe), signe d'une réalité autre 27
1.2.3. Le τύπος (type, figure), empreinte de la vérité 27
1.2.4. L'εἰκών (image), réalité marquée par une empreinte 29
1.2.5. La σκιά (ombre), réalité sensible ombre d'une réalité intelligible 30

2. Les liens entre *μυστήριον*, *σύμβολον*, et *sacramentum* 31
2.1. Le lien entre le *μυστήριον* grec et le *sacramentum* latin 31
2.1.1. Mysterium et sacramentum : une même réalité chez Rufin traduisant Origène 31
2.1.2. Le passage du μυστήριον grec au sacramentum latin 32
2.2. Le lien entre *μυστήριον* et *σύμβολον* : la nature sacramentelle du *μυστήριον* 33

3. Le vocabulaire lié à la Parole de Dieu dans *Com Jn* : Γ*ραφαί* et *εὐαγγέλιον* 34
3.1. La définition origénienne des Γ*ραφαί* (Écritures) 34
3.2. Définition origénienne de *εὐαγγέλιον* (évangile) : l'Évangile et les évangiles 35
3.2.1. L'Évangile au sens strict : les quatre évangiles canoniques 35
3.2.2. L'Évangile au sens large : le Nouveau Testament 35
3.2.3. L'Évangile au sens le plus large : toute l'Écriture 36
3.3. Lien entre Écritures (Γ*ραφαί*) et Évangile (*εὐαγγέλιον*) 36
3.4. Distinction entre Évangile temporel et Évangile éternel 37

II. Le caractère sacramentel de la Parole chez Origène……..……...39

1. Le Verbe est le Mystère ou Sacrement par excellence 40
1.1. Le Verbe éternel selon le commentaire de Jn 1, 1-3 40
1.1.1. Le Verbe est éternellement dans le Principe 40
1.1.2. Tout fut par le Verbe éternel 41
1.2. « Le Verbe s'est fait chair *pour* demeurer parmi nous » 41
1.2.1. Le Verbe créateur est aussi celui qui recrée 42
1.2.2. L'humanité du Verbe, seul moyen pour l'homme déchu de connaître Dieu 42
1.2.3. L'humanité du Verbe, étape sur le chemin de la connaissance de Dieu 43
1.2.4. Le Verbe incarné présent à tout homme par son humanité et sa divinité 44

1.3. Le Verbe fait chair glorifié 44
1.3.1. Le Verbe incarné glorifié possède un corps glorifié 45
1.3.2. Le Verbe glorifié est présent au monde par son corps glorieux qu'est l'Église 45
1.4. Le Verbe médiateur entre le Père et les créatures 46
1.4.1. Une doctrine très clairement exposée par Origène 47
1.4.2. Une fonction de médiation non liée à l'Incarnation 47

2. L'exégèse allégorique d'Origène : une typologie sacramentelle 49
2.1. L'Écriture comme signe du Mystère 49
2.1.1. Le Verbe principe unificateur de l'Écriture 49
2.1.2. Le Verbe principe de la typologie origénienne 52
2.1.3. L'articulation entre la lettre et le mystère 55
2.2. Le Verbe sacrement de la divinisation de l'homme 62
2.2.1. Le retour de l'homme vers Dieu selon la théologie de l'image 62
2.2.2. L'accomplissement sacramentel des mystères dans le croyant 71

3. Parole de Dieu et eucharistie : vers une analogie sacramentelle chez Origène 76
3.1. Analyse du commentaire origénien du discours de Jésus sur le Pain de vie en Jn 6 76
3.1.1. Com Jn X, 99-101 et la manducation du Verbe fait chair, véritable Agneau pascal. 76
3.1.2. Autres commentaires origéniens de Jn 6 : le Verbe nourriture véritable 77
3.2. Comment penser le lien entre Parole et eucharistie chez Origène ? 78
3.2.1. La Parole comme nourriture et boisson de l'âme, un thème récurrent chez Origène 78
3.2.2. Par la Parole et l'eucharistie, le Verbe est nourriture pour les hommes 79

III. Conséquence du statut sacramentel de la Parole de Dieu chez Origène sur la notion de sacramentalité…..……...83

1. Un élargissement des frontières contemporaines de la notion de sacramentalité 84
1.1. Une sacramentalité non conditionnée par le cadre liturgique 84
1.1.1. La Parole est sacramentelle par nature 84
1.1.2. L'Église est l'espace vital de la sacramentalité de la Parole 85
1.2. La sacramentalité est une notion analogique 87
1.2.1. Les quatre instances sacramentelles chez Origène : la création, l'Écriture, le Christ et l'Église 87
1.2.2. Un théologien contemporain pour penser l'analogie sacramentelle : Schillebeeeckx 88

2. La sacramentalité comme mode de relation nécessaire et éternel entre Dieu et l'homme 89
2.1. Toute sacramentalité vient du *Logos* Mystère ou Sacrement 90
2.2. La sacramentalité est-elle liée à la corporéité ? 91
2.2.1. Le corps glorieux du Verbe incarné 91
2.2.2. Le corps glorieux de l'homme dans la béatitude 91
2.2.3. Le rôle des corps glorieux du Verbe et de l'homme 92
2.3. La vision "face à face" est-elle médiatisée ? 93
2.3.1. Les arguments en faveur d'une vision immédiate 93
2.3.2. Les arguments en faveur d'une relation éternellement médiatisée 94
2.3.3. Tentative de résolution de la question 98

3. La sacramentalité comme langage entre Dieu et l'homme 101
3.1. L'enracinement biblique du langage comme convivialité entre Dieu et l'homme 101
3.2. Éléments de philosophie du langage dans l'Antiquité grecque 102
3.3. Comment enraciner cette théorie dans la pensée origénienne ? 103

4. La redécouverte d'une réception mystérique et sacramentelle de la Parole de Dieu 105
4.1. De l'enseignement sur Dieu à l'union mystique à Dieu 105
4.2. La Parole comme re-présentation d'un évènement de salut 106
4.3. L'apprentissage d'un dialogue 108

Conclusion……...110

Bibliographie……..119

Table des abréviations des œuvres d'Origène

Com Ct : *Commentaire sur le Cantique des cantiques*

Com Jn : *Commentaire sur saint Jean*

Com Mt : *Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu*

Com Rm : *Commentaire sur l'épître aux Romains*

Hom Ct : *Homélies sur le Cantique des cantiques*

Hom Ex : *Homélies sur l'Exode*

Hom Gn : *Homélies sur la Genèse*

Hom Jos : *Homélies sur Josué*

Hom Jr : *Homélies sur Jérémie*

Hom Lv : *Homélies sur le Lévitique*

Hom Nb : *Homélies sur les Nombres*

CCelse : *Contre Celse*

Per Arch : *Traité des Principes*

CCL : *Corpus Christianorum*, série latine, Turnhout-Paris

Les citations bibliques sont issues de *La Bible de Jérusalem*, Les Éditions du Cerf, édition de 1998.

Introduction

Dans son exhortation apostolique *Verbum Domini* parue en 2010, le pape Benoît XVI utilise une expression nouvelle dans le langage du magistère, la *sacramentalité de la Parole* : « En rappelant le caractère performatif de la Parole de Dieu dans l'action sacramentelle et l'approfondissement de la relation entre la Parole et l'Eucharistie, nous sommes conduits à poursuivre avec un thème important, relevé durant l'assemblée du synode, concernant la *sacramentalité de la Parole* »[1]. Et le Pape Benoît de défendre la présence réelle du Christ dans la Parole de Dieu proclamée dans la liturgie, présence analogue à sa présence réelle dans l'Eucharistie[2], et d'encourager les travaux théologiques sur ce thème de la sacramentalité de la Parole. Cette expression *sacramentalité de la Parole* suscite de nombreuses questions. Quel sens donner à cette expression (*sacramentalité de la Parole*) qui n'a guère été employée jusqu'à présent ? Faut-il entendre sacramentalité au sens faible (comme celle d'un sacramental par exemple) ou bien au sens fort, la Parole de Dieu ayant rang de sacrement au même titre que les sept sacrements retenus par la Tradition occidentale depuis le XIII^{e} siècle ? Comment penser alors la place de la Parole de Dieu comme sacrement dans l'organisme sacramentel ? Comment penser en particulier le rapport de la Parole de Dieu avec le baptême et l'eucharistie ? Alors qu'aujourd'hui, notamment en Occident, la sacramentalité s'est concentrée exclusivement sur le septénaire sacramentel fixé par la théologie scolastique du XIII^{e} siècle, avec son paroxysme dans le sacrement de l'eucharistie, il n'en a pas toujours été exactement ainsi. À l'époque patristique, la notion de sacramentalité était beaucoup plus large et embrassait la Parole de Dieu proclamée par l'Église. C'est ce que rappelle le Pape dans *Verbum Domini* en citant Jérôme : « Quand nous nous référons au Mystère [eucharistique] et qu'une miette de pain tombe, nous nous sentons perdus. Et quand nous écoutons la Parole de Dieu, c'est la Parole de Dieu et le Corps et le Sang du Christ qui tombent dans nos oreilles et nous, nous pensons à autre chose. Pouvons-nous imaginer le grand danger que nous courons ? »[3]. Pour l'Église des Pères, la Parole et l'eucharistie ne constituent donc qu'un seul et même mystère, Parole et eucharistie étant mis au même niveau d'importance pour la vie sacramentelle du croyant sans qu'il soit possible de les subordonner l'une à l'autre ou de les mettre en concurrence l'une avec l'autre. Nous comprenons alors comment une réflexion théologique sur la *sacramentalité de la Parole* inspirée de la théologie patristique peut permettre de goûter à nouveau aujourd'hui la force sacramentelle de la Parole et d'écarter les fausses conceptions

[1] BENOÎT XVI, *Verbum Domini*, n° 56.
[2] « Le Christ, réellement présent dans les espèces du pain et du vin, est présent analogiquement dans la Parole proclamée dans la liturgie » (BENOÎT XVI, *Verbum Domini*, n° 56).
[3] BENOÎT XVI, *Verbum Domini*, n° 56 citant JÉRÔME, *In Psalmum*, 147 : *CCL* 78, 337-338.

que nous avons peut-être en Occident lorsque nous considérons la Parole au mieux comme préparatoire à la communion eucharistique et au pire comme un simple réservoir de récits d'évènements passés ou d'écrits de sagesse dont nous aurions besoin pour recevoir de Dieu les informations qu'il a bien voulu nous laisser sur lui-même, sur le monde et sur l'homme. Les enjeux d'une telle réflexion sont immenses. Il en va par exemple de l'importance donnée dans nos célébrations à la liturgie de la Parole, dans la suite de ce que le concile Vatican II a inspiré. Il en va aussi du rapport des fidèles à la Parole de Dieu : comment recevoir la Parole comme source de grâce et de sanctification, et comment la Parole agit dans le cœur du croyant ? Enfin, la sacramentalité de la Parole pourrait-elle être une des pistes à creuser pour repenser ce qu'on appelle parfois maladroitement la « communion spirituelle » vécue par les fidèles pour qui la communion eucharistique est impossible, soit parce que l'eucharistie ne peut être célébrée, soit parce que les fidèles sont empêchés de la recevoir du fait notamment de leur situation matrimoniale ?

La présente étude a pour but de montrer combien la doctrine d'Origène relève avec succès le défi actuel de penser la sacramentalité de la Parole. En effet, pour parvenir à une bonne compréhension théologique de ce qu'est le caractère sacramentel de la Parole de Dieu, il nous semble judicieux et pertinent d'interroger Origène, le premier théologien et exégète de l'histoire de l'Église à l'avoir exprimé par toute son œuvre. Scrutant l'esprit dans la lettre, l'invisible dans le visible, le spirituel dans le charnel, Origène a passé toute sa vie à pénétrer par les Écritures dans le mystère de Dieu, si bien qu'il est sans doute le premier à avoir fait de la Parole de Dieu consignée dans l'Écriture un véritable sacrement en tant qu'elle est signe du mystère de Dieu et moyen d'union à ce mystère. Grégoire le Thaumaturge était vraiment admiratif d'avoir appris auprès d'un tel maître : « Il est le seul à être ainsi parmi les hommes d'aujourd'hui, que je connaisse personnellement ou par ouï-dire, à s'être exercé à recueillir dans son âme les oracles lumineux et purs et à les enseigner aux autres. […] L'auteur de toute chose, qui résonne dans les prophètes amis de Dieu et leur dicte toute prophétie, toute parole mystique et divine, l'a honoré comme son ami et en a fait l'interprète de ces oracles »[4], et Jérôme, avant de devenir son ennemi numéro un, parlait de lui comme du « second maître des Églises, après saint Paul »[5]. Bien qu'il ait été sans aucun doute le premier grand théologien de l'Église, et malgré l'ampleur gigantesque de son œuvre, Origène est toujours resté extrêmement humble et modeste, non seulement quant à sa personne, mais aussi quant aux hypothèses théologiques qu'il formulait. Avec Michel Fédou, nous aimons dire : « La modestie d'Origène l'aurait sans doute fait souhaiter qu'on ne parlât jamais de lui. Notre seule

[4] GRÉGOIRE LE THAUMATURGE, *Remerciement à Origène*, Texte grec, introduction, traduction et notes par HENRI CROUZEL, Paris : Les Éditions du Cerf, 1969, coll. Sources Chrétiennes, n° 148, 175-176, p. 169.
[5] HENRI DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris : Les Éditions du Cerf, 2002, œuvres complètes tome XVI, cinquième section Écriture et Eucharistie, p. 21.

excuse est qu'en parlant de lui nous parlerons du Christ – cela, il l'eût aimé »[6]. Cette humilité dans la pensée est à la mesure du génie de son exégèse et de sa théologie. Malgré les crises origénistes successives, la postérité de son œuvre est énorme, tant en Orient qu'en Occident, l'Alexandrin ayant marqué définitivement de son empreinte la théologie et l'exégèse patristiques.

Son œuvre étant immense, il convient de délimiter la liste des ouvrages que nous utiliserons pour notre étude de la manière dont Origène conçoit la sacramentalité de la Parole. Notre corpus de référence sera le *Commentaire sur saint Jean* (*Com Jn*)[7], et ce pour plusieurs raisons. La première est que l'évangile de Jean est un évangile foncièrement sacramentel, c'est-à-dire un évangile où les signes ont une place majeure et un évangile à proprement parler baptismal. En outre, Jn correspond bien à la théologie origénienne de la remontée de l'homme vers Dieu. Jn nous présente en effet la thématique de la glorification et de l'élévation du Christ sur la croix, et un Jésus ressuscité qui monte vers son Dieu et Père[8]. En outre, comme nous le montrerons en détail, Jn 1 et Jn 6 sont des évangiles fondamentaux pour toute la théologie origénienne de la Parole. La thématique johannique du Verbe qui se donne à voir à travers le Verbe fait chair pour faire connaître le Père est centrale pour Origène qui ne cesse d'inviter au passage du voir physique de Jésus au voir de la foi, c'est-à-dire à la vision intérieure et spirituelle du Verbe en Christ, et à la vision mystique du Père à travers le Verbe[9]. De plus, Jean est un témoin privilégié des mystères de Dieu puisqu'il a reposé sur le sein de Jésus comme le Fils unique est dans le sein du Père[10]. Par ailleurs, comme premier commentaire continu de Jn, et malgré toutes les crises origénistes, *Com Jn* a gardé son caractère de référence dans la manière patristique de commenter Jn, lui qui « devint pour toute l'Église grecque un modèle d'explication biblique ; il fut copié, imité et conserva sa valeur pendant des siècles, alors que la dogmatique d'Origène était depuis longtemps condamnée »[11]. Enfin, nous avons accès au texte d'Origène dans sa langue originelle et non dans la traduction latine de Jérôme ou de Rufin, ce qui

---

[6] MICHEL FÉDOU, *La Sagesse et le monde. Le Christ d'Origène*, Paris : Desclée, 1995, collection Jésus et Jésus Christ n° 64, p. 33.

[7] Le commentaire de Jean est l'une des premières œuvres d'Origène, et en même temps l'Alexandrin l'a composé sur une période de temps assez longue, une vingtaine d'années, ce qui permet à *Com Jn* d'être le reflet d'une pensée théologique mature. À la demande d'un certain Ambroise, ancien valentinien converti à la foi chrétienne et riche ami de l'Alexandrin qui mettait à sa disposition sténographes et tachygraphes, Origène l'a composé dans le double but de réfuter le commentaire de Jean qu'avait fait le gnostique valentinien Héracléon et de présenter le véritable itinéraire du chrétien désireux de s'unir à Dieu. *Com Jn* n'a jamais comporté plus de 32 livres, même si cela n'est pas explicite à la fin du livre XXXII, personne n'ayant ensuite jamais parlé d'un livre XXXIII ou d'autres encore. Sur ces 32 livres composés par Origène, il ne nous en est parvenu que 9 dans leur intégralité, à savoir les livres I (sur Jn 1, 1), II (sur Jn 1, 1-7), VI (sur Jn 1, 19-29), X (sur Jn 2, 13-25), XIII (sur Jn 4, 13-54), XIX (sur Jn 8, 19-25), XX (sur Jn 8, 37-53), XXVIII (sur Jn 11, 39-57) et XXXII (sur Jn 13, 2-33). Dans ces livres, Origène a également, à l'occasion, commenté d'autres passages de Jn comme par exemple l'entrée messianique de Jésus à Jérusalem ou les paroles de Jésus ressuscité à Marie-Madeleine. On trouve aussi dans d'autres œuvres d'Origène des commentaires de versets de Jn.

[8] Cf. Jn 20, 17.

[9] Cf. Jn 14, 9 : « Qui m'a vu a vu le Père ».

[10] Cf. ORIGÈNE, *Commentaire sur Saint Jean. Tome V. Livres XXVIII et XXXII*, Texte grec, introd., trad. et notes par CÉCILE BLANC, Paris : Les Éditions du Cerf, 1992, coll. Sources Chrétiennes, n° 385, XXXII, 264, pp. 299-301.

[11] HANS LIETZMANN, *Histoire de l'Église ancienne, Tome II*, Trad. D'ANDRÉ JUNDT, Paris : Payot, 1937, p. 320.

est un atout majeur pour restituer fidèlement sa doctrine. Même si nous n'avons plus l'ensemble du commentaire, il nous en est parvenu une bonne partie, suffisante pour apporter nombre d'éléments précieux et décisifs pour notre démonstration. Enfin, même si *Com Jn* est une mine inépuisable pour notre sujet, nous ne nous interdirons pas de puiser aussi dans d'autres œuvres d'Origène les éléments nécessaires à notre travail.

Au plan méthodologique, Origène sera donc notre théologien de référence et la majeure partie de notre travail consistera à mettre en lumière le premier volet de la thèse que nous soutenons : Origène défend le caractère sacramentel de la Parole de Dieu dans son sens le plus fort. Nous verrons que ceci est même le fondement de toute sa pensée théologique. Nous ferons également tout naturellement intervenir les commentateurs d'Origène, notamment Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac, Henri Crouzel, Marguerite Harl et Michel Fédou afin d'appuyer notre argumentation et de critiquer leur prise de position quand nous le jugerons nécessaire. Pour notre démonstration, nous procèderons en deux étapes. La première consiste en l'analyse du vocabulaire utilisé par Origène pour parler de sacramentalité de la Parole. C'est ainsi que nous découvrirons combien la notion de *μυστήριον* est centrale chez Origène pour comprendre la sacramentalité. Nous répondrons aux questions suivantes : comment définir et caractériser le *μυστήριον* origénien ainsi que les notions de symbole, de signe, de type, de figure, d'icône et d'ombre qui lui sont liées ? Le *μυστήριον* grec désigne-t-il la même réalité que le *sacramentum* latin ? Quels mots Origène utilise-t-il pour parler de la Parole de Dieu, et quel sens leur donne-t-il ? Que sont l'Écriture et les Écritures, l'Évangile en général et l'Évangile temporel ou éternel ? Après avoir ainsi précisément défini le vocabulaire, la deuxième étape de notre démonstration consiste en la mise en évidence de trois éléments majeurs de la théologie d'Origène qui attestent tous de ce caractère sacramentel de la Parole. Le premier élément est la théologie origénienne du Verbe, Mystère ou Sacrement par excellence, unique médiateur entre le Père et l'homme, seul capable d'offrir à l'homme la possibilité de retourner à Dieu. Comment est fondée cette théologie ? La médiation du Verbe est-elle en vue de l'économie rédemptrice ou est-elle inhérente au rapport entre l'homme et Dieu ? Quelle importance Origène donne-t-il à l'incarnation du Verbe ? Le deuxième élément est le fait que l'exégèse allégorique origénienne est fondée théologiquement sur un principe de sacramentalité, l'Écriture étant un véritable mystère ou sacrement. Ce caractère sacramentel de l'Écriture a déjà été mis en valeur par plusieurs auteurs dont Balthasar, Crouzel et de Lubac. Nous en proposerons ici un exposé systématique pour montrer que l'Écriture est à la fois le signe de la présence du mystère de Dieu et le moyen de l'union au mystère de Dieu. Nous nous intéresserons à la puissance sacramentelle de l'Écriture, à la fois dans ses conditions de possibilité et dans ce qu'elle opère chez le croyant. Il nous faudra aussi définir avec précision la spécificité de l'allégorie origénienne pour en découvrir les fondements scripturaires et théologiques ainsi que son mode de

fonctionnement. Enfin, le troisième et dernier élément est le fait qu'Origène pousse très loin l'analogie entre l'eucharistie et la Parole de Dieu, c'est-à-dire l'analogie entre la manducation du Verbe présent et se donnant dans la Parole et celle du Verbe présent et se donnant dans le sacrement de l'eucharistie. Après avoir analysé le commentaire que fait Origène du discours de Jésus sur le pain de vie en Jn 6, nous présenterons la manière dont Origène pense le rapport entre la Parole de Dieu et le sacrement de l'eucharistie et en écarterons tous les pièges d'interprétation.

La troisième et dernière étape de notre étude s'attachera à tirer les conséquences de la manière dont Origène conçoit la sacramentalité telle qu'elle nous apparaît à travers sa conception de la sacramentalité de la Parole. En effet, en conférant à la Parole de Dieu un caractère sacramentel au sens le plus fort, Origène semble considérer la notion de sacramentalité dans une perspective beaucoup plus large que celle que nous connaissons aujourd'hui, du moins en Occident. Ceci ne nous oblige-t-il pas à repenser la sacramentalité pour en redécouvrir les véritables frontières et l'authentique fondement ? De nombreuses questions se posent alors touchant aux limites de la notion de sacramentalité : le cadre liturgique est-il nécessaire ? Jusqu'où repousser les limites de la sacramentalité ? La sacramentalité est-elle liée à l'économie rédemptrice ou est-elle la condition éternelle du rapport entre l'homme et Dieu ? Quels rôles jouent la corporéité et le sensible dans la sacramentalité ? Nous prenons la mesure de l'ampleur de telles questions qui auront au moins le mérite de nous permettre de mettre au clair des points délicats de la doctrine origénienne comme la question de la corporéité glorieuse (du Christ et de l'homme) et de son rôle dans l'union entre Dieu et l'homme, ainsi que la question de la nature et du mode de réalisation de la vision béatifique (médiatisée ou pas). Répondre à ces diverses questions est nécessaire pour apporter des éléments de réponse à la question fondamentale qui a travaillé Origène et tous les Pères : comment l'homme créé peut-il s'unir à Dieu incréé ? Enfin, toujours dans cette perspective d'élargissement de la notion de sacramentalité, nous achèverons notre travail en essayant d'aller encore plus loin et de penser la sacramentalité comme un langage, celui de la conversation entre Dieu et l'homme. En effet, s'il s'avère que, pour Origène, le Verbe est le médiateur entre le Père et l'homme, c'est que la parole est le moyen que Dieu prend pour se faire connaître à l'homme et s'unir à lui, cette parole s'exprimant à travers un langage. Il serait alors légitime de considérer la sacramentalité comme le langage entre Dieu et l'homme. Il nous faudra voir si ce langage n'est que le langage adapté à la condition de l'homme terrestre ou bien s'il est aussi celui de Dieu et de l'homme dans la béatitude. Ces questions et les réponses que nous pourrons y apporter grâce à la théologie d'Origène nous permettront alors de proposer une herméneutique patristique pour la vie sacramentelle de l'Église aujourd'hui : la Parole comme union mystique à Dieu et non simplement comme enseignement sur Dieu, la Parole comme re-présentation d'un évènement de salut, et la Parole comme apprentissage d'un dialogue.

Chapitre I

Sacrement et Parole :

le vocabulaire origénien utilisé dans le *Commentaire sur saint Jean*

Pour comprendre la pensée théologique d'Origène, il est nécessaire de saisir précisément le sens qu'il donne à divers termes ayant trait à la sacramentalité et à la Parole. Après une étude du vocabulaire origénien lié *a priori* à la sacramentalité, nous analyserons le vocabulaire que l'Alexandrin utilise pour parler de la Parole de Dieu.

1. Le vocabulaire lié *a priori* à la sacramentalité

Dans son commentaire de l'Évangile de Jean, Origène emploie fréquemment plusieurs termes appartenant au champ sémantique de la sacramentalité. Cette terminologie peut être classée en deux catégories : celle du signifié et celle du signifiant. À la catégorie du signifié appartient *μυστήριον* qui tient une place tout à fait centrale dans la pensée origénienne, et à celle du signifiant appartiennent *σύμβολον* (symbole), *σημεῖον* (signe), *τύπος* (type, figure), *εἰκών* (image) et *σκιά* (ombre).

1.1. La notion de *μυστήριον* dans *Com Jn*

Afin de parvenir à une proposition de définition du *μυστήριον* origénien, nous nous appuierons sur l'utilisation qui en est faite dans *Com Jn* ainsi que sur les caractéristiques que cette utilisation nous permet de dégager.

1.1.1. L'utilisation de *μυστήριον* dans *Com Jn*

Dans *Com Jn*, Origène utilise *μυστήριον* au singulier : le mystère de la Sagesse, le mystère de l'Évangile, le mystère du dessein du Père envers le Fils, le mystère de la Passion du Christ, le mystère de l'élection d'Israël, le mystère du lavement des pieds purifiés par Jésus. Et il l'utilise aussi au pluriel : les mystères de la divinité, les mystères du Christ, les mystères de la vérité, les mystères de la religion, les mystères célestes, les mystères de l'Écriture. Origène utilise donc *μυστήριον* pour désigner plusieurs réalités qui ont trait soit à ce que Dieu est en lui-même (dans sa vie trinitaire), soit à ce que Dieu est et fait pour sa création (selon l'économie, selon l'œuvre rédemptrice accomplie dans le Christ), soit à l'œuvre religieuse de l'homme qui se tourne vers Dieu (l'œuvre de l'Église). Les acceptions de *μυστήριον* dans les autres œuvres d'Origène dont nous disposons en grec, et celles de *mysterium* dans les traductions de nombreuses œuvres d'Origène par Rufin, confirment les différents usages de *μυστήριον* dans *Com Jn*. Origène y évoque le mystère du passage de la Mer Rouge, le mystère de l'Incarnation, le mystère de l'économie, les mystères du baptême, les mystères du Royaume, les mystères de la Jérusalem céleste, les mystères de l'Église.

Origène utilise aussi *μυστήριον* pour désigner le culte rendu à une divinité [12]. Dans le *Contre Celse*, ce mot désigne par exemple les cultes à mystères perses ou égyptiens.

Nous voyons donc clairement qu'Origène emploie *μυστήριον* d'une manière très large, ce qui nous met devant deux difficultés. En premier lieu, nous pouvons affirmer que l'usage origénien de *μυστήριον* montre que le mystère est une réalité à la fois visible et invisible dont nous aurons bientôt à dégager les principales caractéristiques. C'est là que nous aurons besoin de la terminologie de la signification que nous avons annoncée et que nous étudierons ci-dessous, notamment la notion de *σύμβολον*. Il nous faudra en effet distinguer le *μυστήριον* en tant que réalité invisible et le *μυστήριον* en tant que réalité visible, mais sans jamais séparer les deux. En second lieu, il est clair qu'Origène utilise *μυστήριον* pour désigner deux réalités bien distinctes : d'une part le mystère de Dieu et de son économie de salut (on verra que les Écritures cachent ce *μυστήριον* là), et d'autre part les actes de culte rendus à une divinité. Notre travail s'intéressera principalement au premier sens de *μυστήριον*, car il est le sens le plus largement répandu dans l'œuvre origénienne.

1.1.2. Les caractéristiques de *μυστήριον* à partir notamment de *Com Jn*

Com Jn nous permet de dégager deux grandes caractéristiques du *μυστήριον* origénien : il est une réalité à la fois cachée et manifestée, et il est très proche du *μυστήριον* paulinien.

1.1.2.1. Le *μυστήριον* est une réalité à la fois cachée et révélée

Le *μυστήριον* est d'abord une réalité cachée car invisible, liée à un secret. C'est l'aspect intelligible du *μυστήριον*, secret caché dans l'ombre, qui, ignoré, est à comprendre, qui nécessite une révélation, une interprétation. Le *μυστήριον* n'est pas immédiatement accessible car il est mystère divin. Il est caché dans le langage de l'Écriture dont les mots cèlent les mystères comme autant de trésors[13] sans que ces mots puissent toutefois renfermer tous les mystères, car les mystères divins les plus grands ne peuvent être cachés par un langage d'homme[14].

---

[12] Cf. par exemple ORIGÈNE, *Contre Celse. Tome III, Livres V-VI*, Introduction, texte critique, traduction et notes par MARCEL BORRET, Paris : Les Éditions du Cerf, 1969, coll. Sources Chrétiennes, n° 147, VI, 22, pp. 233-237, et ORIGÈNE, *Contre Celse. Tome IV, Livres VII-VIII*, Introduction, texte critique, traduction et notes par MARCEL BORRET, Paris : Les Éditions du Cerf, 1969, coll. Sources Chrétiennes, n° 150, VII, 44, p. 119 et VIII, 67, p. 329. En ORIGÈNE, *Homélies sur l'Exode*, Texte latin et introduction, traduction, notes par MARCEL BORRET, Paris : Les Éditions du Cerf, 1985, coll. Sources Chrétiennes, n° 321, XIII, 3, p. 387, selon la traduction de Rufin, Origène définit les rites comme *divinis mysteriis*.

[13] Cf. ORIGÈNE, *Commentaire sur saint Jean. Tome I. Livres I-V*, Texte grec, avant-propos, traduction et notes par CÉCILE BLANC, Paris : Les Éditions du Cerf, 1966, coll. Sources Chrétiennes, n° 120, I, 89, p. 105 : « Il est temps de prier Dieu de nous aider par le Christ dans le Saint Esprit à découvrir le sens mystique caché comme un trésor sous les mots ».

[14] Cf. ORIGÈNE, *Commentaire sur saint Jean. Tome III. Livre XIII*, Texte grec, avant-propos, traduction et notes par CÉCILE BLANC, Paris : Les Éditions du Cerf, 1975, coll. Sources Chrétiennes, n° 222, XIII, 27, p. 47 : « Parmi les

Le *μυστήριον* n'a pas pour but de rester caché mais bien plutôt de se manifester, de se révéler. Réalité intelligible, le *μυστήριον* est objet de connaissance. L'homme est capable de le connaître, par la science mais aussi par l'amour[15]. C'est une connaissance véritablement mystique, dans l'intelligence et dans l'amour[16]. Le *μυστήριον* se rend visible à l'homme, accessible à l'intelligence de l'homme, d'abord par une manifestation sensible, notamment la lettre de l'Écriture et la chair du Verbe incarné. C'est le point de départ de la connaissance mystique, véritable chemin sur lequel l'homme est conduit par le Verbe de Dieu fait chair. C'est lui le mystagogue[17], c'est lui qui éclaire les mystères[18] car il en est le maître[19]. Le Verbe Sauveur dévoile les mystères à travers sa parole[20]. Le *μυστήριον* échappe par nature à tout être créé[21], et seul Dieu peut le révéler[22]. La révélation du *μυστήριον* est pure grâce divine. En effet, Henri Crouzel rappelle que, à la différence des êtres sensibles, les êtres divins ne se voient que s'ils se laissent voir[23]. Cette nécessité de la grâce est capitale chez Origène pour qui la connaissance du mystère (la connaissance mystique) est pure grâce. Aucune connaissance mystique n'est possible sans révélation de Dieu, et cette révélation est bien une œuvre trinitaire, l'Esprit Saint ayant aussi, comme nous le verrons, son rôle à jouer. Pour Henri Crouzel, « c'est toujours le Père qui envoie la science, le Fils qui instruit, l'Esprit qui donne de comprendre »[24]. Cette révélation est progressive, selon la pédagogie divine, selon la

---

mystères de Dieu les plus importants et les plus divins, les uns ne sont pas contenus dans l'Écriture, les autres même pas dans un langage d'homme ».

[15] Cf. ORIGÈNE, *Commentaire sur saint Jean. Tome II. Livres VI et X*, Texte grec, avant-propos, traduction et notes par CÉCILE BLANC, Paris : Les Éditions du Cerf, 1970, coll. Sources Chrétiennes, n° 157, VI, 109, p. 211 : « Qui possède sans amour la science des mystères ou la prophétie n'est qu'un airain sonore ou une cymbale retentissante » ; ORIGÈNE, *Commentaire sur saint Jean. Tome IV. Livres XIX-XX*, Texte grec, introduction, traduction et notes par CÉCILE BLANC, Paris : Les Éditions du Cerf, 1982, coll. Sources Chrétiennes, n° 290, XX, 305, p. 307 : « Est devenu tout entier et en tout de Dieu, celui qui connaît tous les mystères et toute la science et qui a accompli, avec cela, les œuvres de l'amour parfait ».

[16] Dans son commentaire du Cantique des cantiques, Origène identifie la compréhension de l'Écriture et les « baisers du Verbe » : « "Qu'il me baise des baisers de sa bouche", c'est-à-dire qu'il répande dans ma bouche les paroles de sa bouche, que je l'entende lui-même parler, que je le voie lui-même enseigner » (ORIGÈNE, *Commentaire sur le Cantique des cantiques, Tome I, Livres I-II*, Texte de la version latine de Rufin, introduction, traduction et notes par LUC BRÉSARD et HENRI CROUZEL, avec la collaboration de MARCEL BORRET, Paris : Les Éditions du Cerf, 1991, coll. Sources Chrétiennes, n° 375, I, 1, 7, pp. 181-183), et : « Lorsque […] son intelligence est remplie des divines significations et compréhensions, que [l'âme] estime alors avoir reçu les baisers du Verbe de Dieu lui-même » (ORIGÈNE, *Com Ct* I, 1, 10, *op. cit.*, p. 183). C'est dire combien pour lui la connaissance mystique est une connaissance à la fois intellectuelle et amoureuse. D'ailleurs, à son époque, on ne distingue pas ce qui est intellectuel et ce qui est spirituel, puisque l'intellectuel et le spirituel relèvent du même acte de l'esprit.

[17] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* XIII, 325, *op. cit.*, p. 213.

[18] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* I, 33, *op. cit.*, p. 79.

[19] Cf. ORIGÈNE, *Contre Celse. Tome II, Livres III-IV,* Introduction, texte critique, traduction et notes par MARCEL BORRET, Paris : Les Éditions du Cerf, 1968, coll. Sources Chrétiennes, n° 136, III, 62, p. 143.

[20] Cf. ORIGÈNE, *Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu. Tome I. Livres X-XI*, Introduction, traduction et notes par ROBERT GIROD, Paris : Les Éditions du Cerf, 1970, coll. Sources Chrétiennes, n° 162, X, 2, p. 149.

[21] Cf. ORIGÈNE, *Traité des Principes. Tome III, Livres III et IV*, Introduction, texte critique de la Philocalie et de la version de Rufin, traduction par HENRI CROUZEL et MANLIO SIMONETTI, Paris : Les Éditions du Cerf, 1980, coll. Sources Chrétiennes, n° 268, IV, 3, 14, p. 393.

[22] Cf. ORIGÈNE, *Per Arch* IV, 3, 11, *op. cit.*, pp. 383-385.

[23] Cf. HENRI CROUZEL, *Origène et la « connaissance mystique »*, Paris : DDB, 1961, collection *Museum Lessianum* section théologie n° 56, p. 112.

[24] HENRI CROUZEL, *Origène et la « connaissance mystique »*, *op. cit.*, p. 115.

capacité de chacun, pour ne pas que le *μυστήριον* soit profané (s'il n'est pas reconnu à sa juste grandeur) et pour éviter les interprétations erronées. La révélation du *μυστήριον* sera totale à la fin des temps : le *μυστήριον* qui a d'abord été tu[25], sera pleinement révélé. Le *μυστήριον* s'est révélé d'une manière particulière aux Prophètes et aux Apôtres[26]. Il a été révélé aux Apôtres par les écrits des Prophètes[27] et par l'apparition du Seigneur Jésus-Christ[28]. Les écrits des Prophètes révèlent le *μυστήριον*, ils recèlent des traces des mystères laissées par les Prophètes. Une même lettre peut donner accès à plusieurs mystères plus ou moins profonds[29]. Les Apôtres, initiés aux mystères par le Verbe fait chair, ont su recueillir le fruit du travail des Prophètes[30]. L'Apôtre Jean en a recueilli les fruits d'une manière toute spéciale en reposant sur la poitrine de Jésus : « Reposant dans le *Logos* et trouvant sa détente dans les plus grands mystères, Jean reposait dans le sein du *Logos* d'une manière analogue à celle dont le *Logos* est dans le sein du Père »[31]. La parole du Verbe fait chair cache et révèle en même temps le *μυστήριον* qui n'est pas caché uniquement par la lettre des Écritures ; il l'est aussi par la lettre de l'Évangile « temporel »[32]. La compréhension du *μυστήριον* nécessite une certaine initiation[33]. Il faut se préparer à recevoir la révélation des mystères[34]. Pour illustrer le processus de révélation, Origène utilise l'image du déploiement ou du dévoilement[35]. Les mystères cachés et révélés par l'Écriture sont en lien les uns avec les autres : « Tout est mystère de ce qui est dans l'Écriture »[36] et « partout, les mystères se répondent »[37]. Certes, le *μυστήριον* est profondément caché, comme dans l'abîme d'un puits très profond, mais il rayonne de splendeur et

[25] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* VI, 25, *op. cit.*, pp. 147-149.
[26] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* XIII, 305, *op. cit.*, p. 201.
[27] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* VI, 25, *op. cit.*, p. 149.
[28] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* XIII, 101, *op. cit.*, p. 85 : « Le mystère manifesté maintenant a été manifesté par les écrits des prophètes et par l'apparition de notre Seigneur Jésus-Christ ».
[29] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* XIII, 239, *op. cit.*, p. 159.
[30] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* XIII, 325, *op. cit.*, p. 213 : « Après que Moïse et les prophètes se furent fatigués afin de pouvoir être capables de comprendre les mystères dont ils nous ont laissé des traces dans leurs écrits, les apôtres, initiés aux mystères par Jésus, sont entrés dans le travail de Moïse et des prophètes pour moissonner la pensée qui y est renfermée et l'amasser dans les greniers de leurs âmes ».
[31] ORIGÈNE, *Com Jn* XXXII, 264, *op. cit.*, pp. 299-301.
[32] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* XX, 23, *op. cit.*, p. 169 : « Regarde si […] il est possible que ce soit en un sens plus profond et plus mystérieux que notre Sauveur a dit la béatitude : Bienheureux ceux qui pleurent maintenant… ».
[33] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* II, 174, *op. cit.*, p. 325 : « Les mystères qu'il leur avait confiés dans le secret et loin des oreilles de la foule, qui les aurait saisis avec peine et mal compris, il leur ordonne de les annoncer à quiconque sera devenu lumière, quand ils auront été illuminés et seront dits pour cela être dans la lumière. [..] Ces ténèbres changent de valeur pour celui qui (auparavant) ne voyait pas, de telle manière que, après avoir été instruit, il déclare que la ténèbre qui était en lui est devenue lumière, une fois qu'elle a été connue ».
[34] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* XX, 7, *op. cit.*, pp. 159-161.
[35] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* XIII, 316, *op. cit.*, p. 207 : « *ἀναπτύξαι τὰ μυστήρια* ». Le verbe *ἀναπτύξαι* signifie déplier, déployer, dévoiler. Il dit bien le processus de révélation progressive du mystère. On entre dans le mystère en ouvrant et déployant ce qui est fermé et caché, en défaisant des plis, en ôtant des voiles. L'image du dévoilement est très intéressante car elle signifie bien ce qu'est le mystère : à la fois le voile et ce qui est sous le voile. Le voile a cette double caractéristique : à la fois de cacher ce qu'il voile et en même temps, parce qu'il est voile et qu'il épouse la « forme » de ce qu'il cache, de le révéler et de le montrer, mais d'une manière imparfaite et partielle. Le mot *ἀλήθεία* (vérité) est étymologiquement ce qui est non caché, non voilé, sans voile.
[36] ORIGÈNE, *Homélies sur la Genèse*, Introduction de HENRI DE LUBAC et LOUIS DOUTRELEAU, texte latin, traduction et notes de LOUIS DOUTRELEAU, Paris : Les Éditions du Cerf, 1996, coll. Sources Chrétiennes, n° 7 bis, X, 2, p. 261.
[37] ORIGÈNE, *Hom Gn* X, 5, *op. cit.*, p. 273.

peut se révéler, telle une source aux eaux abondantes[38]. L'homme sur le chemin de la connaissance mystique tente de parvenir en toute humilité à l'intérieur des mystères[39], lui qui est alors comme ayant plongé dans « un si vaste océan de mystères »[40] et qui sait que les mystères ne peuvent être circonscrits[41], certains étant même ineffables.

1.1.2.2. Une conception de *μυστήριον* très paulinienne

À de nombreuses reprises, Origène cite des passages de Paul où il est question du *μυστήριον*, ce qui enracine profondément la notion origénienne de *μυστήριον* dans l'acception paulinienne de ce terme. Deux textes pauliniens majeurs sont cités dans *Com Jn* : Ep 3, 5-6.9[42] et Rm 16, 25-26 qu'Origène associe très souvent à 2 Tm 1, 10[43].

Pour Paul, le *μυστήριον* est le mystère de la résurrection des morts[44], de la foi[45], de la piété[46], le mystère du Christ qu'il veut faire connaître par la parole[47], le mystère de Dieu « dans lequel se trouvent, cachés, tous les trésors de la sagesse et de la connaissance »[48], le mystère du dessein bienveillant de Dieu accompli dans le Christ[49], le mystère de l'Évangile[50], le mystère du salut d'Israël et des païens[51]. Ce *μυστήριον*, longtemps caché puis révélé par la volonté de Dieu dans le Christ Jésus[52], est le mystère du dessein de Dieu, dessein de salut s'accomplissant par le Christ en tout croyant par le moyen de l'Évangile. « Ce Mystère n'avait pas été communiqué aux hommes des temps passés comme il vient d'être révélé maintenant à ses saints apôtres et prophètes, dans l'Esprit : les païens sont admis au même héritage, membres du même Corps, bénéficiaires de la même Promesse, dans le Christ Jésus, par le moyen de l'Évangile. Et de cet Évangile, je suis devenu ministre par le don de la grâce que Dieu m'a confiée en y déployant sa puissance : à moi, le moindre de tous les saints, a été confiée cette grâce-là, d'annoncer aux païens l'insondable richesse

---

[38] ORIGÈNE, *Homélies sur les Nombres. Tome II. Homélies XI à XIX,* Texte latin de W.A. BAEHRENS, Nouvelle édition par LOUIS DOUTRELEAU, Paris : Les Éditions du Cerf, 1999, coll. Sources Chrétiennes, n° 442, XII, 1, 3, p. 77 : « Il faut prendre le Verbe de Dieu comme un puits, s'il cache un profond mystère, ou comme une source, si elle déborde et s'écoule en faveur des peuples ».
[39] Cf. ORIGÈNE, *Hom Ex* XI, 2, *op. cit.*, p. 329.
[40] ORIGÈNE, *Hom Gn* IX, 1, *op. cit.*, p. 237.
[41] Cf. ORIGÈNE, *Hom Ex* IX, 1, *op. cit.*, p. 281 : « En raison de la grandeur des mystères, tout le temps de la vie présente ne suffirait pas pour les expliquer ».
[42] Cf. par exemple ORIGÈNE, *Com Jn* XIII, 305.315, *op. cit.*, pp. 201 et 205, et *Com Jn* VI, 26.28, *op. cit.*, pp. 149 et 151.
[43] Cf. par exemple ORIGÈNE, *Com Jn* VI, 25, *op. cit.*, p. 147 et *Com Jn* XIII, 101. 306, *op. cit.*, pp. 85 et 201.
[44] Cf. 1 Co 15, 51.
[45] Cf. 1 Tm 3, 9.
[46] Cf. 1 Tm 3, 16.
[47] Cf. Col 4, 3.
[48] Col 2, 3. Chez Origène aussi, le mystère contient la sagesse.
[49] Cf. Ep 1, 9-10.
[50] Cf. Ep 6, 19.
[51] Cf. Rm 11, 25-26.
[52] Cf. Col 1, 26-29.

du Christ et de mettre en pleine lumière la dispensation du Mystère : il a été tenu caché depuis les siècles en Dieu, le Créateur de toutes choses, pour que les Principautés et les Puissances célestes aient maintenant connaissance, par le moyen de l'Église, de la sagesse infinie en ressources déployée par Dieu en ce dessein éternel qu'il a conçu dans le Christ Jésus notre Seigneur, et qui nous donne d'oser nous approcher en toute confiance par le chemin de la foi au Christ »[53], « mystère enveloppé de silence aux siècles éternels, mais aujourd'hui manifesté, et par des Écritures qui le prédisent selon l'ordre du Dieu éternel, porté à la connaissance de toutes les nations pour les amener à l'obéissance de la foi »[54]. Certes, comme le dit Odon Casel, le mystère paulinien est d'abord l'action divine : « Dans la langue paulinienne "*mysterium*" signifie d'abord *une action divine*, l'accomplissement d'un dessein éternel de Dieu par *une action* qui procède de l'éternité de Dieu, qui se réalise dans le temps et dans le monde et qui a son achèvement final, sa fin, dans l'Éternel lui-même »[55]. Mais en Col 2, 3, Paul parle aussi du mystère de Dieu lui-même dans lequel les croyants sont invités à entrer[56]. Le *μυστήριον* paulinien est donc tout à la fois celui de Dieu lui-même et celui de son dessein de salut universel.

Dans sa thèse[57], Daniel Bourgeois fait remarquer à juste titre que Paul n'emploie jamais *μυστήριον* pour désigner les rites (comme le baptême par exemple) et que le *μυστήριον* paulinien est toujours en lien avec une révélation. Pour lui, le *μυστήριον* paulinien apporte une nouveauté radicale à la notion de *μυστήριον* telle qu'on pouvait la trouver dans les cultes à mystères. Cette nouveauté est que, pour Paul, le *μυστήριον* est une personne, la personne du Christ : « Paul n'envisage plus la réalité du mystère uniquement sous l'angle d'une action spéciale de Dieu (en tant que Juif, Paul était accoutumé à ce type d'approche), mais sous l'angle spécifique de la réalité de *Dieu lui-même en tant qu'il se révèle* : la structure biface du *mustèrion* comme réalité/manifestation du sens est ici totalement renouvelée ; le réel, c'est la Sagesse divine, c'est le Fils en personne, c'est Dieu qui sauve, et la manifestation, c'est globalement le processus d'annonce et d'évangélisation qui fait connaître au monde entier la nouvelle du salut »[58]. Et il ajoute : « Le *mustèrion* paulinien, dans sa face de réalité est la Sagesse en tant que réalisatrice du salut »[59], cette Sagesse étant la personne du Christ. Si le mystère est une personne, on comprend facilement alors pourquoi les rites chrétiens

[53] Ep 3, 5-12.
[54] Rm 16, 25b-26.
[55] ODON CASEL, *Le mystère du culte dans le christianisme*, Paris : Les Éditions du Cerf, 1983 (2e édition ; 1ère édition en 1946), traduit par J. HILD et A. LIEFHOOGHE, collection Traditions chrétiennes, p. 22.
[56] Le texte de Col 2, 3 connaît les variantes suivantes : « … qui leur fera pénétrer le mystère de Dieu », ou : « … qui leur fera pénétrer le mystère du Christ », ou : « … qui leur fera pénétrer le mystère de Dieu, du Christ », ou : « … qui leur fera pénétrer le mystère de Dieu Père et du Christ ». Ces variantes ne remettent toutefois pas en question notre argumentation. Paul parle bien ici du mystère de Dieu.
[57] DANIEL BOURGEOIS, *Le champ du signe. Structure de la sacramentalité comme signification chez saint Augustin et saint Thomas d'Aquin*, Faculté de Théologie de Fribourg, 2007, à paraître.
[58] DANIEL BOURGEOIS, *Le champ du signe*, *op. cit.*, p. 37.
[59] *Ibid.*, p. 38.

deviennent des mystères subordonnés, en dépendance du mystère capital qu'est le Christ Sauveur. C'est pour cela que Paul ne parle pas des rites comme étant des mystères.

Même si Origène emploie occasionnellement *μυστήριον* pour désigner les rites alors que Paul ne le fait jamais, les caractéristiques du *μυστήριον* origénien sont les mêmes que celles du *μυστήριον* paulinien : le *μυστήριον* de Dieu et de son dessein universel de salut révélé par le Christ. C'est bien Paul qui inspire à Origène la notion de *μυστήριον* et non les cultes à mystères. Penchons-nous désormais sur l'histoire de cette notion de *μυστήριον* et proposons une définition du *μυστήριον* origénien.

1.1.3. Mise en perspective historique de la notion de *μυστήριον* et essai de définition du *μυστήριον* origénien

Les commentateurs ne sont pas tous d'accord sur l'explication de l'appropriation du mot *μυστήριον* par les toutes premières communautés chrétiennes. Réfléchir sur les points de contact et de dissemblance entre le *μυστήριον* païen et le *μυστήριον* chrétien nous sera très utile pour affiner notre compréhension du *μυστήριον* origénien.

1.1.3.1. Le *μυστήριον* chrétien : une nouveauté radicale

Jean-Philippe Revel rappelle que, classiquement, le mot *μυστήριον* désignait à la fois une réalité secrète et cachée, une cérémonie religieuse secrète qui fait entrer en communication avec des choses secrètes, et la sainteté rituelle et la « perfection cultuelle procurée par ces rites mystérieux »[60]. Mais Revel ne pense pas que ces caractéristiques du mystère païen aient été reprises par les premières communautés chrétiennes, ni sur le fond ni sur la forme. Après avoir rappelé que les Pères avaient souvent vu dans les mystères païens une « contrefaçon diabolique »[61] du mystère du Christ, et après avoir tenté de montrer les analogies et les différences entre mystères païens et mystère chrétien, Louis Bouyer en arrive à la même conclusion que Revel : « En dépit d'analogies encore plus décevantes que frappantes, c'est d'une tout autre source que celle des mystères païens que procède le mystère de saint Paul, le mystère chrétien, mystère du seul vrai Dieu et qui seul contient en soi le mystère même de l'homme dont il restait le créateur, lors même que cet homme paraissait, comme le monde lui-même, avoir échappé à ses mains »[62]. Il démontre que la notion paulinienne de mystère vient à la fois de l'Ancien Testament, dans lequel le mystère est lié à la

[60] JEAN-PHILIPPE REVEL, *Traité des sacrements. I. Baptême et sacramentalité, 1. Origine et signification du baptême*, Paris : Les Éditions du Cerf, 2004, collection Théologies, p. 404.
[61] LOUIS BOUYER, *Mysterion. Du mystère à la mystique*, Paris : OEIL, 1986, p. 32.
[62] *Ibid.*, p. 98.

sagesse divine[63], et de la littérature juive intertestamentaire. Certes, avec Revel et Bouyer, nous reconnaissons qu'il y a emprunt de tout un vocabulaire appartenant aux cultes à mystères, comme on peut le voir chez Clément d'Alexandrie qui est le premier à utiliser pour le mystère chrétien tout le vocabulaire lié aux mystères païens (initiation : *τελετή* ; initiés : *μύστες* ; *μυστικός* appliqué aux rituels dans les mystères païens puis par extension à ceux qui participent au rite)[64], mais la réalité que ces mots désignent est autre. Daniel Bourgeois apporte à cette réflexion une nuance intéressante. Certes, le mystère paulinien apporte une nouveauté radicale, mais les mystères païens étaient comme des pierres d'attente du mystère chrétien. Pour démontrer cela, Bourgeois rappelle que les cultes à mystères étaient une nouveauté pour l'époque par rapport aux religions païennes traditionnelles : nouveauté par la célébration d'un culte qui permet à l'initié de revivre par participation un évènement de salut appartenant au passé, nouveauté aussi de la notion de salut et de la reconnaissance du fait que la sphère du divin a une action sur l'âme du croyant[65]. Fort de ces caractéristiques nouvelles, le mystère païen sera une notion très intéressante pour les chrétiens : « Bref, – et c'est sans doute l'origine de son succès ultérieur – le terme *mustèrion* implique tout ensemble un contenu de pensée, un projet, une "vision" ; ensuite, le mode spécifique, à la fois intime et interpersonnel dans lequel ce contenu est communiqué ; enfin la dimension d'une réalisation pratique parfois longue à venir, mais le plus souvent imminente et qui met en jeu la puissance divine »[66]. Cette question de l'origine de la notion de *μυστήριον* en christianisme a toujours fait l'objet de vifs débats, notamment depuis les travaux de Dom Casel qui, en son temps et sans doute excessivement, avait voulu démontrer l'existence de bon nombre de traits de ressemblance entre les *μυστήρια* païens et le *μυστήριον* chrétien, ce qui selon lui expliquerait le fait que le même mot *μυστήριον* ait été utilisé chez les païens et chez les chrétiens[67]. À partir du IV^{e} siècle, et nous le voyons d'une manière toute particulière chez Ambroise, le *μυστήριον* s'appliquera aussi largement aux rites qui donnent accès au mystère de Dieu (le baptême et l'eucharistie notamment). Dès lors, *μυστήριον* désignera à la fois les évènements de l'Ancien Testament, ceux de la vie du Christ, et ceux de la vie du chrétien.

1.1.3.2. Essai de définition du *μυστήριον* origénien

Bouyer fait remarquer que déjà chez Irénée, le mystère chrétien est le mystère paulinien, mystère lié à l'économie de la révélation qui est une économie de salut. Dans la continuité d'Irénée,

[63] « Le mystère, en effet, est celui de la sagesse divine, inaccessible aux hommes, si ce n'est par cette révélation d'en-haut, toute gratuite » (LOUIS BOUYER, *Mysterion, op. cit.*, p. 103).
[64] Cf. LOUIS BOUYER, *Mysterion, op. cit.*, p. 177.
[65] Cf. DANIEL BOURGEOIS, *Le champ du signe. op. cit.*, p. 29.
[66] *Ibid.*, pp. 33-34.
[67] On pourra lire avec beaucoup d'intérêt l'ouvrage de THÉODORE FILTHAUT, *La théologie des mystères. Exposé de la controverse*, Tournai : Desclée et Cie, 1954, traduction française par J.-C. DIDIER et A. LIEFOOGHE, qui est un excellent état des diverses questions posées à la théologie par Dom Casel et sa dite « théologie des mystères ».

Origène reste dans la ligne du mystère paulinien : « Le *mysterion* est la réalité spirituelle dont la réalité matérielle, en particulier l'*historia* donnée par un texte biblique, est l'image. Mais, tant qu'on s'en tient là, on ne perçoit chez lui que l'instrumentalité de l'exemplarisme platonicien, et non l'emploi très particulier qu'Origène en fait. […] Car l'usage origénien de l'exemplarisme en relation avec l'interprétation "spirituelle" des Écritures est tout dominé par le thème paulinien de leur accomplissement, lequel se trouve "en Christ", de qui saint Paul, en son épître aux Éphésiens, dira qu'il s'accomplit pleinement en nous. À cet égard, comme l'a bien vu Hans Urs von Balthasar, si Origène diffère de saint Paul, c'est surtout en ce qu'il se concentre sur cet accomplissement ultime du "Christ en nous, espérance de la gloire" des Colossiens, aboutissant au Christ et à l'Église vus comme une seule chair et finalement un seul Esprit, des Éphésiens »[68]. L'accomplissement du mystère du Christ dans le chrétien est fondamental tant chez Paul que chez Origène, mais l'Alexandrin insiste particulièrement sur cette dimension du mystère. Pour Origène, il y a accomplissement dans le Christ individuel puis dans le Christ « total » (chef et membres), comme dirait Augustin, car « le Corps du Christ n'est pas quelque chose à part de son corps qu'est l'Église »[69]. Pour Origène, l'important est ainsi la manière dont on passe de la préparation à l'accomplissement qu'est le retour de l'homme à Dieu. Bouyer poursuit en affirmant très justement qu'Origène est aussi très proche de la vision johannique du *μυστήριον* : « Ce thème, de la remontée du Fils de l'Homme vers son séjour céleste, cette remontée qui commence avec la Croix, est […] comme l'équivalent et le complément johannique du thème paulinien du Mystère »[70], et encore : « C'est peut-être la plus notable manifestation de la profondeur de l'exégèse et de la méditation origéniennes d'avoir ainsi éclairé l'un par l'autre paulinisme et johannisme. C'est si vrai que parti sur une base foncièrement paulinienne, Origène n'en devait pas moins rester sans doute, de toute la patristique, le plus pénétrant comme le plus fidèle commentateur de saint Jean. C'est peut-être par là qu'il prépare le plus sûrement, et à bien des égards anticipe, les développements ultimes de la mystique chrétienne, dont nous allons maintenant nous approcher par une dernière étape préparatoire : celle des grandes catéchèses mystagogiques du IV^{e} s, et plus généralement de la spiritualité sacramentelle qui se définit alors dans toute la prédication »[71]. Ce lien que Bouyer établit entre *μυστήριον* johannique et *μυστήριον* origénien est très intéressant : même si le mot n'est jamais employé par Jean dans son évangile, l'Apôtre évangéliste donne à Origène toutes les clés nécessaires pour comprendre comment il faut entendre *μυστήριον*. Notons que Jean l'utilise à

[68] LOUIS BOUYER, *Mysterion*, *op. cit.*, p. 194.
[69] ORIGÈNE, *Com Mt* XIV, 17 (*P.G.* 13, col. 1231), cité par BOUYER, *Mysterion*, *op. cit*., p. 202.
[70] LOUIS BOUYER, *Mysterion*, *op. cit.*, p. 203.
[71] *Ibid.*, pp. 203-204.

plusieurs reprises dans son Apocalypse[72]. Nous pouvons donc affirmer que le *μυστήριον* origénien est à la fois le mystère de Dieu en lui-même et le mystère de Dieu à l'œuvre pour faire remonter l'homme déchu jusqu'à Lui. Le *μυστήριον* origénien vient de Dieu, est manifesté dans le monde, est accompli dans le croyant qui y est introduit pour sa propre glorification. Ainsi, avec Bouyer, nous refusons de réduire le *μυστήριον* origénien à la réalité spirituelle cachée et révélée par la lettre scripturaire.

Il est plus difficile maintenant de donner une définition précise du *μυστήριον* origénien, car, nous le voyons bien, la difficulté réside en la double nature du *μυστήριον* : il y a la réalité cachée dans le *μυστήριον* qui est une réalité divine ineffable, et la réalité qui se manifeste à la créature raisonnable et qui signifie la réalité divine. Il y a le *μυστήριον* en tant que réalité invisible et le *μυστήριον* en tant que réalité visible, le *μυστήριον* en tant que réalité divine éternelle et le *μυστήριον* en tant que manifestation à la créature de cette même réalité. Cette tension se retrouve dans les définitions de Bouyer et de Revel qui semblent contradictoires, mais en apparence seulement. Voici celle de Bouyer que nous citions plus haut : « Le *mysterion* est la réalité spirituelle dont la réalité matérielle, en particulier l'*historia* donnée par un texte biblique, est l'image »[73]. Et voici celle de Revel : « Pour Origène, le *mysterion* est une chose sensible contenant, cachée en elle mais en même temps dévoilée et manifestée par elle, une réalité divine ayant rapport à l'économie de Dieu dans le monde »[74]. Le *μυστήριον* origénien est-il donc une réalité spirituelle ou bien une réalité sensible ? Il nous faut tenir cette double nature du *μυστήριον* origénien : à la fois sensible et spirituelle, visible et invisible. Chez Origène, le *μυστήριον* désigne à la fois la réalité cachée et la réalité visible qui la cache et la révèle en même temps en raison du lien ontologique de participation qui existe entre ces deux réalités. Dans *Parole et Mystère chez Origène*[75], Hans Urs von Balthasar analyse particulièrement bien cette double nature du *μυστήριον* origénien qui est selon lui la clé de toute la pensée de l'Alexandrin. Pour Balthasar, le propre du *μυστήριον* origénien, parce qu'il est cette réalité qui certes se manifeste mais qui cependant demeure infinie, est de sans cesse se dérober. Il veut « montrer comment le mystère se dérobe lui-même »[76]. Le *μυστήριον* origénien n'est ni le signifiant visible, ni le signifié invisible, mais il est l'articulation des deux, le lien entre les deux : « La vraie structure du *μυστήριον* n'est donc pas un dualisme entre *sacramentum* d'une part, *res* de l'autre (ce serait le protestantisme !), mais une zone moyenne qui relie les deux : *res et sacramentum* »[77]. Le

[72] Nous trouvons : « mystère des sept étoiles » en Ap 1, 20, « mystère de Dieu » en Ap 10,7, et « mystère de la femme et de la bête » en Ap 17, 7.
[73] *Ibid.*, p. 194.
[74] JEAN-PHILIPPE REVEL, *Traité des sacrements. I. Baptême et sacramentalité, 1. Origine et signification du baptême*, *op. cit.*, p. 412.
[75] HANS URS VON BALTHASAR, *Parole et mystère chez Origène*, Paris : Les Éditions Ad Solem, 1998.
[76] *Ibid.*, p. 12.
[77] *Ibid.*, note 29, p. 71.

mystère sera toujours à la fois caché et révélé : caché car le mystère est divin, donc infini, alors que l'homme est créature et donc fini ; révélé car l'homme est créé à l'image de Dieu, *logikos* image du *Logos*, capable d'entrer dans la connaissance du mystère. Le processus de révélation est pour Balthasar un processus kénotique[78], processus par lequel le *Logos* descend dans la chair (c'est l'Incarnation) et dans le *logos* de l'homme (il vient se former dans l'âme de l'homme). Ainsi, contrairement à la philosophie grecque, ce n'est pas l'homme qui se hisse jusqu'au mystère, mais c'est le mystère qui se met au niveau de l'homme. Balthasar fait justement remarquer que le mystère origénien, loin d'être identifié aux idées platoniciennes du Vrai, du Beau et du Bien, est une Personne : « La marche de l'être vers son idéal propre (sa "Vérité"), qui pour Platon déjà signifiait l'actuation de cet être dans toute la richesse des transcendantaux (Vrai, Bien, Beau), cette marche qui est la vérité en acte, se transforme donc en une relation interpersonnelle. L'idéal de la personne est lui-même Personne »[79]. Il y a révélation parce qu'il y a « kénose » du mystère, mais le mystère échappera toujours à l'homme, il lui sera toujours en partie caché : « Si pour [Origène] Dieu n'est pas la ténèbre, il n'en a pas moins saisi son incompréhensibilité essentielle »[80], et Balthasar de rappeler l'image des séraphins d'Isaïe qui voilent la face et les pieds de Dieu, comme pour signifier que l'homme n'aura jamais qu'un accès partiel au mystère de Dieu. Enfin, nous suivons complètement Balthasar lorsqu'il souligne que le propre du mystère est de se dérober aussi parce que la révélation du mystère est suspendue à la parole du Verbe. Il y a équivalence entre parole du Verbe et révélation du mystère, entre silence du Verbe et dérobade du mystère : « La vraie raison de notre ignorance n'est pas tant l'incompréhensibilité de Dieu en soi que le silence du Verbe »[81]. Autrement dit, Dieu n'est connaissable que s'il parle. Le plus bel apport de Balthasar à l'étude de la pensée d'Origène est d'avoir mis en évidence ce lien intrinsèque entre Parole et Mystère, c'est-à-dire entre la Parole de Dieu et le Mystère de Dieu qui est révélé par cette Parole, lien qui est omniprésent dans l'œuvre de l'Alexandrin. Le Mystère se révèle ou se cache au gré de Dieu qui parle ou qui reste dans le silence. Il nous semble effectivement très judicieux de lier dans la théologie d'Origène Parole et Mystère, et donc Écriture qui porte la Parole et nature sacramentelle du Mystère, afin d'en faire le cœur de toute la pensée de l'Alexandrin : « L'Écriture se révèle à présent comme le signe, choisi par Dieu, de la présence de la Parole dans le monde, vase précieux de la nourriture spirituelle, source matérielle intarissable de vie divine »[82]. La double nature visible et invisible du Mystère origénien résulte donc de l'activité de Dieu qui parle ou qui garde le silence. Elle traduit la nature sacramentelle du Mystère : « Sous le morcelage des

[78] Cf. la préface d'Aidan Nichols, *in* HANS URS VON BALTHASAR, *Parole et mystère chez Origène*, *op. cit.*, p. 7.
[79] *Ibid.*, p. 34.
[80] *Ibid.*, p. 41.
[81] *Ibid.*.
[82] *Ibid.*, pp. 67-68.

commentaires exégétiques se dégagent les contours d'une théologie (plus encore que d'une philosophie) sacramentaire parfaitement cohérente »[83]. Dans *Platonisme et théologie mystique*[84], le Cardinal Daniélou prend soin de distinguer chez Grégoire de Nysse quatre sens de *μυστήριον* : le sens paulinien où *μυστήριον* désigne l'économie du salut, le sens cultuel où *μυστήριον* désigne les sacrements, le sens scripturaire où *μυστήριον* désigne les mystères de l'Écriture et la typologie qui en découle, et enfin le sens mystique où le *μυστήριον* est l'objet de la connaissance mystique. Comme nous l'avons montré, ces quatre sens existent déjà bel et bien chez Origène. Si elle a le mérite de la clarté, cette présentation nous paraît trop dispersante. Comme a voulu le signifier Balthasar, la vision origénienne du *μυστήριον* a justement le mérite d'unifier dans l'unique Mystère de Dieu ce que Daniélou distingue ici.

À ce stade de notre réflexion, nous sommes à même de donner la définition suivante : le *μυστήριον* origénien est le mystère de Dieu en lui-même et en tant qu'Il se révèle, qu'Il se révèle lui-même et qu'Il révèle aussi son dessein bienveillant de salut – et ce par pure grâce – à la créature raisonnable qui désire pénétrer dans ce mystère afin qu'il s'accomplisse en elle (c'est la dimension eschatologique du *μυστήριον*). On appellera *symbole* le mystère en tant qu'il se rend visible. C'est ainsi qu'il nous faudra vérifier l'usage qu'Origène fait de *σύμβολον*, ainsi que des divers termes liés à la signification : *σημεῖον* (signe), *τύπος* (type, figure), *εἰκών* (image) et *σκιά* (ombre).

1.2. Le vocabulaire attaché à la face sensible du *μυστήριον* : *σύμβολον* (symbole), *σημεῖον* (signe), *τύπος* (type, figure), *εἰκών* (image) et *σκιά* (ombre)

Au moment d'analyser le sens particulier de chacun de ces termes liés à la signification, et en accord avec la plupart des commentateurs, nous sommes bien conscients que les définitions que nous allons donner n'ont pas à enfermer chacun de ces termes dans des limites précises puisqu'Origène en fait un usage très souple.

1.2.1. Le *σύμβολον* (symbole), signe sensible d'une réalité intelligible

Chez Origène, le symbole est une réalité qui en indique une autre. Par exemple, dans *Com Jn* :

Symbole	Réalité signifiée
L'onction	La royauté et le sacerdoce
Les révélations et les actions des patriarches et des prophètes	Les saints mystères de la religion

[83] *Ibid.*, p. 14.
[84] Cf. JEAN DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris : Aubier, Les Éditions Montaigne, 1944, collection Théologie n° 22, pp. 189-193.

Symbole	Réalité signifiée
Les guérisons du Sauveur	Tous les hommes délivrés de toute maladie et de toute faiblesse par la Parole de Dieu
Le baptême d'eau	La purification de l'âme lavée de toute souillure du péché
L'agneau	Le Verbe
Les sacrifices de la Loi	Le sacrifice du Christ
Le bœuf	Les mouvements terrestres
L'or	La perfection
Les actes du Christ pendant sa vie terrestre	Toute action du sauveur pour tout homme
La fille possédée de la Cananéenne	Toute âme éprouvée de la même manière
Le lavement des pieds	La purification des soubassements de l'âme

Les symboles peuvent donc ainsi être des choses, des évènements, des préceptes, des personnes. En *Com Mt* XI, 8, Origène donne l'exemple d'une réalité qui n'est pas un symbole : le lavage des mains par les Juifs avant le repas. Simplement conforme à la loi de Moïse, ce geste n'est pas un symbole car il ne renvoie à aucune autre réalité que lui-même. Le symbole est symbole d'une vérité, il signifie une vérité : « À une lecture plus pénétrante de la Bible, chaque évènement se révèle […] symbole d'une vérité »[85]. Le symbole est une réalité sensible qui signifie une réalité intelligible, spirituelle. Il est le signe sensible de cette réalité intelligible[86]. Les symboles sont comme des repères sur la route qui conduit aux réalités divines[87]. Notons enfin que les symboles que nous rencontrons dans le *Contre Celse* ont les mêmes caractéristiques que ceux présents dans *Com Jn*. En voici quelques exemples :

Symbole	Réalité signifiée
Le Christ déposé dans un tombeau neuf	La pureté du Christ
Les animaux	La divinité égyptienne
Les sacrifices traditionnels des Juifs	Les mystères profonds
L'hémorroïsse malade depuis douze ans	L'égarement des Juifs dans leur propre sagesse
Élie	La prophétie en général
Jérusalem et la Judée	La terre pure et bonne
Le pain eucharistique	Notre reconnaissance à Dieu

[85] ORIGÈNE, *Contre Celse. Tome I. Livres I et II,* Introduction, texte critique, traduction et notes par MARCEL BORRET, Paris : Les Éditions du Cerf, 1967, coll. Sources Chrétiennes, n° 132, II, 69, p. 447.
[86] Cf. ORIGÈNE, *CCelse* V, 30, *op. cit.*, p. 89.
[87] Cf. ORIGÈNE, *CCelse* VI, 23, *op. cit.*, p. 237.

1.2.2. Le *σημεῖον* (signe), signe d'une réalité autre

En *Com Jn*, Origène fait de *σημεῖον* un usage très johannique[88], même si parfois il en élargit l'utilisation : le signe de Jésus qui chasse les vendeurs du Temple[89], les deux signes de Jésus à Cana (transformation de l'eau en vin et guérison du fils du fonctionnaire royal), le signe de la rencontre de Jésus avec la Samaritaine[90], mais aussi le soleil comme signe de celui qui est au-dessus de tout[91]. *Com Jn* XXXII, 268-270 est très intéressant puisqu'il rapproche les signes de l'Exode, qui ont été donnés par Dieu en Égypte, et les signes donnés par Jésus relatés en Jn pour signifier que le signe est ce qui doit conduire à la foi. Plus précisément, pour Origène, les *σημεῖα* « manifestent des réalités différentes des évènements (visibles) »[92], et ils conduisent à la foi s'ils sont des *σημεῖα* prodigieux : « Les signes qui se produisent n'invitent pas, en tant que signes, à croire, à moins que le signe ne soit en même temps prodige »[93]. Si un *σημεῖον* n'est pas prodigieux, il faut trouver de quoi il est signe. L'Écriture donne des indices pour chercher la signification des signes : « Quand l'Écriture nous enseigne la nécessité de rechercher ce dont l'évènement est le signe (*σημεῖον*), il est dit : "Ce fut de nouveau un signe (*σημεῖον*), le second qu'accomplit Jésus" »[94]. Enfin, le *σημεῖον* origénien est une notion très proche de celle de *σύμβολον* : « Il est certes difficile de voir de quoi ce signe (*σημεῖον*) [la guérison de la main lépreuse de Moïse] peut être le symbole (*σύμβολον*) »[95]. C'est dire qu'un signe est aussi symbole, c'est-à-dire qu'il renvoie à une autre réalité, d'ordre intelligible, qu'il signifie.

1.2.3. Le *τύπος* (type, figure), empreinte de la vérité

Dans *Com Jn*, nous rencontrons très souvent *τύπος* ou *τυπικῶς*. La meilleure image pour comprendre le *τύπος* origénien est celle de l'empreinte, le *τύπος* étant une même marque que l'on retrouve sur plusieurs réalités[96]. Le *τύπος* est bien l'empreinte et non ce qui cause l'empreinte ; le *τύπος* n'est pas le prototype qui est unique et qui sert à imprimer une même marque sur plusieurs réalités. Le *τύπος* est du côté de l'empreinte (donc du sensible) et non de l'original (la vérité intelligible). Origène parle de Jean-Baptiste comme type de l'Ancienne Alliance[97], du Père qui

[88] Oscar Cullmann définit le *σημεῖον* johannique comme « un fait à saisir sur deux plans différents : par la vue, mais aussi par une compréhension d'ordre supérieur qui n'est possible que dans la foi » (OSCAR CULLMANN, *Les sacrements dans l'évangile johannique. La vie de Jésus et le culte de l'Église primitive*, Paris : P.U.F., 1951, Études d'histoire et de philosophie religieuses publiées par la Faculté de théologie protestante de l'université de Strasbourg, n° 42, p. 15).
[89] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* X, 138, *op. cit.*, p. 471.
[90] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* XIII, 447, *op. cit.*, p. 277.
[91] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* I, 175, *op. cit.*, p. 147.
[92] ORIGÈNE, *Com Jn* XIII, 450, *op. cit.*, p. 279.
[93] ORIGÈNE, *Com Jn* XIII, 453, *op. cit.*, p. 281.
[94] ORIGÈNE, *Com Jn* XIII, 453, *op. cit.*, p. 279.
[95] ORIGÈNE, *Com Jn* XXXII, 268, *op. cit.*, p. 303.
[96] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* XX, 208.209, *op. cit.*, pp. 259-261.
[97] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* I, 80, *op. cit.*, p. 101.

contemple dans le *Logos* l'empreinte de la vérité qui est sortie de lui[98] ; les vêtements de lin des chevaux blancs de l'Apocalypse sont les types des langages de la terre[99], Josué est le type de Jésus-Christ[100], le Jourdain est le type du Christ descendu de notre descente[101], le bois du fouet de Jésus chassant les marchands du Temple est le type de la croix[102], le Temple et le Corps de Jésus sont le type de l'Église[103], Salomon bâtisseur du Temple est le type du Christ bâtisseur de l'Église[104], le culte terrestre est un type des réalités célestes[105], l'agneau des juifs est le type du sacrifice du Christ[106].

Cette notion de *τύπος* est extrêmement importante pour comprendre la typologie d'Origène. « Il ne faut pas croire que les évènements historiques soient figures (*τύπους*) d'évènements historiques ou les objets corporels d'(autres) objets corporels, mais que les réalités corporelles sont figures de réalités spirituelles et les réalités historiques de réalités d'ordre intelligible »[107]. Ainsi, pour Origène, le *τύπος* est une réalité sensible qui renvoie à une réalité intelligible spirituelle (qu'on appellera antitype), parce qu'elle porte la marque de cette réalité intelligible. C'est souvent le cas dans l'usage qu'Origène fait de *τύπος*, mais pas toujours, comme nous l'avons vu plus haut (le bois du fouet type du bois de la croix par exemple). Ce qui est sûr, c'est que le *τύπος* n'est pas la vérité. Origène le dit très clairement dans son commentaire de Jn 4, 23 à propos des adorateurs en esprit et en vérité : « Il faut appeler "véritables adorateurs" ceux qui adorent le Père en esprit et non dans la chair, en vérité et non en figure (*ἐν ἀληθείᾳ καὶ μὴ τύποις*) »[108] ; et encore : « Menés par l'Esprit, [les prophètes] sont parvenus eux aussi après les initiations faites de *τύποι*, à la vision de la vérité »[109]. C'est dire que le *τύπος* s'oppose à la vérité, ou du moins que le *τύπος*, comme empreinte, n'est pas la vérité : l'empreinte dans le sensible est toujours imparfaite par rapport au prototype intelligible, elle est une reproduction imparfaite du prototype[110]. Le *τύπος* est corporel et ne peut ainsi s'identifier à une réalité spirituelle. Il ne peut qu'en porter la marque, « les empreintes (*τύποι*) de la vérité »[111]. En outre, s'attacher trop au *τύπος* peut empêcher la manifestation de la vérité[112]. C'est l'attitude d'Israël qui n'a pas su lire les types et accueillir l'antitype, le Christ Jésus. Toute la lecture origénienne de

[98] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* I, 283, *op. cit.*, p. 203 : « Le Père, ne renfermant pas en lui la vérité qu'il contemple, l'exhale et en forme l'empreinte dans son Verbe, qui est appelé pour cette raison l'image du Dieu invisible ».
[99] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* II, 63, *op. cit.*, p. 245.
[100] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* VI, 229, *op. cit.*, p. 303.
[101] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* VI, 240, *op. cit.*, p. 311.
[102] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* X, 214, *op. cit.*, p. 511.
[103] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* X, 228, *op. cit.*, p. 521.
[104] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* X, 266, *op. cit.*, p. 547.
[105] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* X, 86, *op. cit.*, p. 437.
[106] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* X, 92, *op. cit.*, p. 439.
[107] ORIGÈNE, *Com Jn* X, 110, *op. cit.*, p. 449.
[108] ORIGÈNE, *Com Jn* XIII, 109, *op. cit.*, p. 89.
[109] ORIGÈNE, *Com Jn* VI, 15, *op. cit.*, pp. 141-143.
[110] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* II, 52, *op. cit.*, p. 239.
[111] ORIGÈNE, *Com Jn* XIII, 352, *op. cit.*, p. 229.
[112] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* XXVIII, 95, *op. cit.*, pp. 111-113.

l'Écriture est une lecture typologique, nous aurons l'occasion d'y revenir largement dans la deuxième partie de notre travail. Il convient également de remarquer qu'Origène parle aussi de *τύπος* au sens de plan en vue de la réalisation d'une œuvre : les plans (*τύποι*) d'un architecte ou d'un entrepreneur[113], le plan de Dieu dans sa Sagesse créatrice qui porte en elle les *τύποι* de la création[114]. C'est là un usage quelque peu différent de celui que nous avons relevé plus haut. Le *τύπος* est ici plutôt du côté du prototype et du modèle que du côté de l'empreinte.

1.2.4. L'*εἰκών* (image), réalité marquée par une empreinte

Le terme *εἰκών* est utilisé dans *Com Jn* à propos de diverses réalités : le *Logos* est l'image du Dieu invisible[115], l'homme est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu[116], l'image de la vérité est imprimée par Dieu dans l'âme de l'homme qui le cherche[117] ; l'agneau sacrifié renferme l'image du Christ[118], les Juifs sont les images de ceux qui ont dans le cœur des pensées saines tandis que les Samaritains sont les images des hétérodoxes[119], la nuit physique de la dernière Cène est l'image de celle qui est entrée dans l'âme de Judas[120].

En dehors de l'usage proprement biblique lié à Gn 1, 25-26 (l'homme créé à l'image de Dieu) et Col 1, 15 (le Christ Image du Dieu invisible), Origène utilise *εἰκών* comme *τύπος*. En *Com Jn* X, 92-93, il utilise d'abord *τύπος* puis *εἰκών* pour exprimer exactement la même idée, à savoir que le sacrifice de l'agneau pascal des Juifs est le *τύπος* ou l'*εἰκών* du sacrifice pascal du Christ. En *Com Jn* XIX, 44, l'*εἰκών* est l'effigie gravée sur une pièce de monnaie. Elle est donc vraiment comme une empreinte, un *τύπος*. Plus précisément, le *τύπος* marque l'*εἰκών*, et il la marque d'une manière unique qui est fonction de la nature de la réalité qui porte l'image : « Au sujet de l'image imprimée (*εἰκών*), je peux montrer que l'empreinte (*τύπος*), selon qu'elle se trouve dans l'or ou dans l'argent, est semblable, en tant qu'empreinte, mais sa manière de s'imprimer (*τυπόω*) dans l'or est différente de celle de s'imprimer (*τυπόω*) dans l'argent ou d'autres matières »[121]. L'*εἰκών* serait donc une réalité marquée par un *τύπος*.

---

[113] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* I, 114, *op. cit.*, p. 121.
[114] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* I, 115, *op. cit.*, p. 123 : « Après avoir produit, si j'ose dire, une Sagesse vivante, Dieu lui a confié le soin de donner, d'après les modèles (types) qu'elle porte en elle, le modelage, la forme et peut-être l'existence aux êtres et à la matière ».
[115] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* I, 283, *op. cit.*, p. 203.
[116] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* II, 148, *op. cit.*, p. 305.
[117] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* VI, 38, *op. cit.*, p. 157 : « Le prototype (*πρωτότυπος*) de la vérité qui se trouve dans les âmes spirituelles, cette Vérité dont une sorte d'image (*εἰκόνες*) a été imprimée (*ἐντετύπωνται*) en ceux qui pensent selon la vérité ».
[118] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* X, 93, *op. cit.*, p. 439.
[119] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* XIII, 81, *op. cit.*, p. 73.
[120] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* XXXII, 313, *op. cit.*, p. 321.
[121] ORIGÈNE, *Com Jn* XX, 209, *op. cit.*, p. 261.

1.2.5. La *σκιά* (ombre), réalité sensible ombre d'une réalité intelligible

Origène use encore de *σκιά* pour désigner les réalités sensibles ombres de réalités intelligibles et spirituelles : le culte juif est l'ombre du culte véritable[122], la Loi renferme l'ombre des biens à venir et l'Évangile enseigne l'ombre des mystères du Christ[123], les animaux pour le sacrifice des Juifs sont les ombres de réalités célestes[124], l'ombre des réalités célestes se trouve chez les Juifs charnels[125], le culte terrestre est l'ombre des réalités célestes[126], l'Écriture est l'ombre (et l'image) des réalités célestes[127]. La métaphore utilisée ici n'est plus celle de l'image et de son modèle, ou de l'empreinte et du prototype qui l'imprime, mais plutôt celle de l'ombre portée d'une réalité. L'ombre portée d'une réalité sensible baignée de soleil est transposée à l'ombre portée d'une réalité qui est intelligible et comme baignée dans le soleil de la vérité. Cette ombre est sensible et donc bien visible. On retrouve encore ici un lien de ressemblance entre l'ombre et son origine, comme on l'avait entre l'image et son modèle ou le type et son prototype. Notons enfin qu'Origène a certainement emprunté cette notion de *σκιά* à l'épître aux Hébreux[128] et à l'épître aux Colossiens[129].

Pour conclure, il nous faut rappeler que toutes ces notions liées à la signification appartiennent au sensible et qu'elles ont un lien ontologique de participation à une réalité intelligible : type/prototype ou antitype, image/modèle, ombre/réalité qui la produit. Par ailleurs, toutes ces notions sont des notions explicitement pauliniennes[130]. Enfin, comme nous l'avons annoncé, il est certes très important de préciser le vocabulaire mais il ne faut pas figer les termes dans une acception propre et spécifique car Origène en fait souvent un usage plutôt souple.

---

[122] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* I, 34, *op. cit.*, p. 79.
[123] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* I, 39, *op. cit.*, p. 81 : « De même que la loi (de Moïse) renferme l'ombre des biens à venir révélés par la loi (spirituelle) promulguée selon la vérité, de même l'Évangile, qu'on s'imagine compris de tout le monde, enseigne l'ombre des mystères du Christ ».
[124] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* VI, 265, *op. cit.*, p. 331.
[125] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* X, 85, *op. cit.*, p. 435.
[126] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* X, 86, *op. cit.*, p. 437.
[127] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* X, 299, *op. cit.*, p. 567 : « [L'Écriture] se présentait alors à leurs yeux et leur révélait (aux disciples) de quelles réalités célestes elle était l'image et l'ombre ».
[128] Hb 8, 5 et Hb 10, 1.
[129] Col 2, 17.
[130] *σκιά* : Col 2, 17 ; *τύπος* : Rm 5, 14, 1 Co 10, 11 ; *εἰκων* : Rm 8, 29, 1 Co 11, 7, 1 Co 15, 49, 2 Co 3, 18, 2 Co 4, 4, Col 1, 15, Col 3, 10. Le terme *σημεῖον* est bien présent chez Paul (Rm 4, 11), mais Origène l'emploie surtout en raison de l'usage johannique. Le terme *σύμβολον* n'est lui jamais employé dans le Nouveau Testament, seulement à trois reprises dans l'Ancien (Os 4, 12 ; Sg 2, 9 et surtout Sg 16, 6 où le *σύμβολον* est le serpent d'airain signe divin de salut pour ceux qui s'étaient fait mordre par les serpents).

2. Les liens entre *μυστήριον*, *σύμβολον*, et *sacramentum*

Ces trois termes *μυστήριον*, *σύμβολον*, et *sacramentum* ont tous les trois trait à la sacramentalité. Quels sont les liens entre le *μυστήριον* grec et le *sacramentum* latin d'une part, et entre *μυστήριον* et *σύμβολον* d'autre part ?

2.1. Le lien entre le *μυστήριον* grec et le *sacramentum* latin

Nous allons montrer ici comment la notion grecque de *μυστήριον* est traduite dans le vocabulaire latin. *Sacramentum* désigne-t-il la même réalité que *μυστήριον* ?

2.1.1. *Mysterium* et *sacramentum* : une même réalité chez Rufin traduisant Origène

Dans ses traductions d'Origène, Rufin utilise deux termes qui pour lui, nous allons le voir, ont la même signification : *mysterium* et *sacramentum*[131].

2.1.1.1. *Mysterium* et *sacramentum* utilisés dans la même phrase pour une même réalité

Dans *Hom Nb* III, 3, *mysterium* et *sacramentum* apparaissent dans le même paragraphe pour des emplois similaires[132]. *Hom Nb* XX, 1, 6 apporte peut-être une nuance : « *mysteria divina et sacramenta* » est en effet traduit par « les mystères divins » et « les mystères cachés ». Les *sacramenta* sont-ils les mystères divins en tant qu'ils sont cachés ?

2.1.1.2. Rufin utilise *sacramenta* pour traduire *μυστήρια* de la *Philocalie*

Grâce à la *Philocalie*[133], nous avons la chance de pouvoir comparer directement la traduction latine de Rufin avec le texte grec original d'Origène. Ainsi, nous pouvons remarquer par exemple qu'en *Per Arch* IV, 2, 2, Rufin utilise *sacramenta* pour traduire *μυστήρια* qui dans ce passage désigne des mystères que nous ne comprenons pas. Lorsque les mystères sont connus, Rufin utilise *mysterium* quand Origène utilise *μυστήριον* (comme dans *Per Arch* IV, 2, 7). Peut-on en conclure que Rufin utilise *sacramentum* quand le mystère est trop caché, inconnu, inaccessible ? Cet indice et celui que nous avons cité plus haut ne nous paraissent pas suffisants pour trancher cette question car beaucoup d'emplois de ces termes chez Rufin ne permettent pas d'aller en ce sens. De plus, *Hom Gn* VIII, 4 et *Hom Gn* IX, 1 nous autorisent à dire que Rufin ne fait pas de différence entre *mysterium* et *sacramentum*. Pourquoi alors en ferait-il une entre *μυστήριον* et *sacramentum* ?

[131] Rufin utilise 282 fois *mysterium* et 120 fois *sacramentum* dans l'ensemble de ses traductions d'Origène.
[132] « *mysterium primitiuorum* » en *Hom Nb* III, 3, 1 et « *primitiuorum sacramenta* » en *Hom Nb* III, 3, 2.
[133] Recueil de textes origéniens composé par Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze.

2.1.2. Le passage du *μυστήριον* grec au *sacramentum* latin

Pour traduire le *μυστήριον* paulinien, Tertullien[134] a choisi *sacramentum* plutôt que *mysterium*[135], et ce, d'après Bourgeois, pour deux raisons majeures : éviter la confusion avec les cultes à mystères du paganisme et profiter de la dimension de signification que comporte le mot *sacramentum*[136]. À partir de Tertullien notamment, *sacramentum* désigne une réalité cachée qui est symbolisée. Ambroise, helléniste distingué et bon connaisseur d'Origène, réintroduit *mysterium* dans le latin chrétien de son temps, si bien que *sacramentum* et *mysterium* sont interchangeables, sauf lorsque l'on voudra distinguer la réalité cachée signifiée (*mysterium*) et la réalité visible (*sacramentum*) qui signifie le *mysterium*. Cet usage se retrouvera chez Rufin et aura une postérité chez Augustin et Léon le Grand. Selon Daniel Bourgeois, ce choix de *sacramentum* par Tertullien aura des conséquences majeures : « On ne doit pas sous-estimer l'influence décisive que l'interprétation théologique de Tertullien donna par la traduction privilégiée de *mustèrion* par *sacramentum*. Là où l'Orient garderait longtemps la valeur et parfois l'ambiguïté du terme grec, très centré sur le processus existentiel d'une initiation religieuse, comprise par les chrétiens comme l'entrée de l'humanité dans la communion avec Dieu, l'Occident avait d'emblée et assez explicitement perçu ce processus de convivialité entre l'homme et Dieu comme nécessitant un registre régulateur spécifique de signification […]. Le risque d'en revenir à la seule instance d'un processus cultuel sera permanent en Occident. L'Orient resta plus fidèle et fut plus inspiré par la polysémie du *mustèrion* qu'il continua à considérer comme une totalité dans laquelle instances de signification et réalité signifiée se compénètrent dans une telle intimité qu'il est pratiquement impossible de les distinguer. Au risque de caricaturer un peu chacune des deux tendances, on pourrait risquer l'opposition suivante : tandis que l'Orient resta toujours dans la perspective selon laquelle les instances de significations jaillissent de la réalité du mystère et sont conditionnées par elle, l'Occident eut de plus en plus tendance à accorder à l'instance de signification un rôle de condition pour accéder à la réalité du mystère »[137]. Cette analyse nous semble extrêmement pertinente et permet de comprendre les différences de sensibilité sacramentelle entre l'Orient et l'Occident chrétiens.

Donc dès Tertullien, *sacramentum* devient en Occident l'équivalent du *μυστήριον* oriental. Et *sacramentum* connaîtra ensuite peu à peu un usage de plus en plus cultuel au point de faire oublier sa dimension mystérique originelle. Aujourd'hui-même dans l'Église latine, qui dit « sacrement » dit « septénaire sacramentel » (baptême, confirmation, eucharistie, réconciliation, mariage,

[134] Mort en 220, Tertullien est un quasi contemporain d'Origène.
[135] Déjà avant même Tertullien, la *Vetus Latina* utilise *sacramentum* pour traduire le *musterion* de la Septante.
[136] Comme signe prophétique (figure, type, prophétie, allégorie, image) et comme signe rituel (baptême et eucharistie notamment).
[137] DANIEL BOURGEOIS, *Le champ du signe*, *op. cit.*, p. 49.

sacrements des malades, sacrement de l'ordre). Nous comptons sur Origène pour nous faire redécouvrir la dimension mystérique de la sacramentalité, car redécouvrir le *sacramentum* comme *μυστήριον*, voilà l'un des buts de notre travail.

2.2. Le lien entre *μυστήριον* et *σύμβολον* : la nature sacramentelle du *μυστήριον*

Le plus grand enseignement de cette étude du vocabulaire origénien liée au *μυστήριον* est la mise en évidence de la double nature du *μυστήριον* (visible et invisible) qui en fait une réalité sacramentelle. Bien sûr, il est évident que la notion de *μυστήριον* chez Origène n'a rien à voir avec la notion de sacrement telle qu'on l'entend à partir du XIII[e] siècle dans la théologie scolastique. Nous verrons qu'elle est beaucoup plus large. Crouzel a raison de rappeler que, comme tous les Pères, Origène a une conception réaliste du symbole[138], et que le lien qui unit symbole et mystère est un lien ontologique : le symbole *est* ce qu'il signifie. Le symbole est du côté du sensible alors que le mystère est du côté de l'intelligible : « Alors que le mystère est intelligible, spirituel, raisonnable, invisible, le symbole est sensible, corporel, visible »[139]. C'est pour cette raison que l'homme, ici-bas, n'a accès au mystère qu'à partir de la manière sensible par laquelle il se révèle, c'est-à-dire à partir du symbole. L'homme n'a ici-bas qu'une connaissance symbolique du mystère, la connaissance mystique de l'homme est ici-bas une connaissance symbolique : « La connaissance ne sera parfaite que dans le monde des ressuscités : jusque-là l'homme est astreint à une connaissance symbolique ; pour atteindre le mystère il doit passer par la médiation de l'image »[140].

Il est très remarquable que, le plus souvent, Origène utilise le vocabulaire lié au mystère et au symbole pour parler de l'Écriture et non des sacrements au sens strict (baptême, confirmation, eucharistie…), comme si le caractère sacramentel de l'Écriture était pour lui d'une importance primordiale. Dans les œuvres qui nous restent de lui, il aborde finalement que très peu les sacrements au sens strict, et en tout cas jamais d'une manière systématique pour eux-mêmes. C'est ce que veut dire Crouzel avec ces mots : « Dans quelques expressions d'Origène, on voit poindre la valeur sacramentelle, mais dans la plupart des cas ils [les mystères] sont liés à l'exégèse spirituelle : ils s'appliquent à la réalité cachée sous les symboles scripturaires, objet dernier de la connaissance religieuse »[141]. Ne serait-ce pas là le signe que l'exégèse spirituelle d'Origène est par nature sacramentelle en raison de la nature sacramentelle de l'Écriture ? Origène n'élargit-il pas ainsi la sacramentalité au-delà des sacrements tels que nous les entendons depuis le XIII[e] siècle ?

---

[138] Cf. HENRI CROUZEL, *Origène et la « connaissance mystique »*, *op. cit.*, p. 102.
[139] *Ibid.*, p. 235.
[140] *Ibid.*, p. 524. Nous étudierons dans la troisième partie de notre étude ce qu'il advient de cette connaissance symbolique dans la béatitude et nous nuancerons la position trop tranchée de Crouzel.
[141] *Ibid.*, p. 26.

Nous touchons là au principal but de notre travail : montrer que l'Écriture est considérée par Origène comme un symbole (au sens où on l'a défini plus haut, c'est-à-dire face visible du mystère), symbole c'est-à-dire signe du mystère (dans sa face invisible) et moyen d'union à ce mystère. Avant de démontrer comment Origène entend cette sacramentalité de l'Écriture, ou de la Parole portée par l'Écriture, il nous faut préciser sa conception de l'Écriture. Qu'est-ce que l'Écriture ? Qu'est-ce que l'Évangile ?

3. Le vocabulaire lié à la Parole de Dieu dans *Com Jn* : Γραφαί et εὐαγγέλιον

Nous ne voulons pas présenter ici une étude précise de l'usage origénien du terme λόγος (parole). En effet, même si ce travail mérite d'être fait, il serait d'une trop grande ampleur vu le nombre considérable d'occurrences de ce terme dans *Com Jn* et la richesse sémantique de ce mot. Rappelons simplement que λόγος désigne entre autre couramment le Verbe de Dieu, la parole de Dieu, la parole de Jésus, parole à la fois vivante et écrite comme le rappelle très justement Michel Fédou : « Origène met souvent à profit l'ambiguïté de ce dernier mot [*logos*]. Lorsque, commentant tel ou tel passage de la Bible, il emploie l'expression "le *logos* dit que…", il entend par *logos* le texte de l'Écriture mais également le Verbe de Dieu en personne »[142]. L'usage origénien de λόγος est volontairement flou car le Λόγος et l'Écriture sont dans un rapport d'analogie très étroit mais non d'identité : « De même que le Christ est inséparablement le Verbe fait chair et le Verbe de Dieu, de même l'Écriture est-elle inséparablement le corps visible de la lettre et le mystère de la parole divine »[143]. Parole et Écriture sont indissociables. Pour désigner la parole écrite, Origène utilise deux termes que nous allons maintenant étudier : Γραφαί (Écritures) et εὐαγγέλιον (évangile).

3.1. La définition origénienne des Γραφαί (Écritures)

Dans *Com Jn*, Origène n'emploie pas Γραφαί (Écritures) d'une manière univoque. Dans nombre d'emplois de ce terme, il est difficile de circonscrire son champ d'application : les Écritures sont-elles l'Ancien Testament ou bien l'Ancien et le Nouveau Testament ? En outre, il est des passages où, par Écritures, Origène désigne clairement l'Ancien Testament[144], et d'autres où il l'emploie sans ambiguïté pour désigner l'Ancien et le Nouveau Testament[145]. Quand Origène précise « les anciennes Écritures »[146], c'est qu'il parle de l'Ancien Testament. Ce dernier est aussi

[142] MICHEL FÉDOU, *La Sagesse et le monde. Le Christ d'Origène*, *op. cit.*, p. 60.
[143] *Ibid.*, p. 63.
[144] Cf. par exemple ORIGÈNE, *Com Jn* I, 48, *op. cit.*, p. 87.
[145] Cf. par exemple ORIGÈNE, *Com Jn* II, 79, *op. cit.*, p. 257.
[146] ORIGÈNE, *Com Jn* XXXII, 7, *op. cit.*, p. 189.

souvent désigné par l'expression « la loi et les prophètes »[147] ou l'expression « toute l'Écriture »[148], alors que l'expression « toutes les Écritures »[149] désigne l'Ancien et le Nouveau Testament. Les Écritures sont « saintes » et « divines », « saintes parce que divines »[150]. Les Écritures sont « inspirées » par Dieu : à travers elles s'exprime l'Esprit Saint[151]. Les Γ*ραφαί* ou Écritures désignent donc soit l'Ancien Testament, soit l'Ancien et le Nouveau Testament.

3.2. Définition origénienne de *εὐαγγέλιον* (évangile) : l'Évangile et les évangiles

En *Com Jn* I, 12-89, Origène développe toute une réflexion sur la notion d'Évangile, notion qui pour lui est bien plus large que les quatre évangiles canoniques.

3.2.1. L'Évangile au sens strict : les quatre évangiles canoniques

Origène emploie Évangile et évangiles dans des sens multiples. Les évangiles sont les quatre évangiles canoniques qui forment l'Évangile au sens strict. L'évangile est une parole qui enseigne la venue du Père en celle du Fils dans le cœur de l'homme de foi qui désire cette venue : « Pour tout croyant […] chaque évangile est un discours enseignant la visite en son Fils du Père plein de bonté venu pour tous ceux qui veulent le recevoir »[152]. La foi et la volonté sont les conditions de la réception de cette parole signifiant la venue de Dieu. Les prémices[153] des évangiles (les quatre évangiles) sont dans Jean. C'est dire combien le quatrième évangile tient une place particulière, unique, pour Origène. L'Alexandrin donne une définition de l'évangéliste : il n'est pas celui qui a pour tâche « de raconter comment le Seigneur a guéri un aveugle de naissance, a ressuscité un mort qui sentait déjà ou a accompli n'importe quel miracle, mais l'évangéliste se reconnaît à ses paroles d'exhortation pour susciter la foi en ce (qui nous a été transmis) au sujet de Jésus »[154].

3.2.2. L'Évangile au sens large : le Nouveau Testament

Origène distingue les quatre évangiles des autres livres du Nouveau testament (Actes, épîtres et Apocalypse) qui appartiennent à l'Évangile au sens large qu'est le Nouveau Testament dans son ensemble : « Pour montrer que tout le Nouveau Testament est l'Évangile, il faut citer le passage de

[147] ORIGÈNE, *Com Jn* XIII, 307, *op. cit.*, p. 201.
[148] ORIGÈNE, *Com Jn* XIII, 314, *op. cit.*, p. 205.
[149] ORIGÈNE, *Com Jn* XX, 335, *op. cit.*, p. 323.
[150] ORIGÈNE, *Com Jn* XX, 378, *op. cit.*, p. 341.
[151] ORIGÈNE, *Com Jn* VI, 248, *op. cit.*, p. 317 ; le mot grec utilisé pour « inspiré par Dieu » est « *θεοπνεύστος* ».
[152] ORIGÈNE, *Com Jn* I, 28, *op. cit.*, p. 75.
[153] Prémices, c'est-à-dire le début et le meilleur de la récolte, ce qui laisse aussi présager de la suite de la récolte. Pour Origène, le quatrième évangile contient tout ce qu'il y a de meilleur dans les évangiles puisque Jean est le seul évangéliste à s'être penché sur la poitrine de Jésus pour en récolter tous les mystères.
[154] ORIGÈNE, *Com Jn* I, 18, *op. cit.*, p. 67.

Paul, où il dit : "Selon mon évangile". Car, dans les écrits de Paul, nous n'avons pas de livre couramment appelé évangile, mais tout ce qu'il a proclamé et dit était l'Évangile. Or, ce qu'il a proclamé et ce qu'il a dit, il l'a aussi écrit. Donc, ce qu'il a écrit, était l'Évangile. Mais si les écrits de Paul étaient l'Évangile, il s'ensuit que ceux de Pierre étaient aussi l'Évangile et, en un mot, tous ceux qui montraient la venue du Christ, préparaient sa présence et la procuraient aux âmes de ceux qui veulent accueillir le Verbe de Dieu, lequel se tient à la porte, frappe et désire entrer dans les âmes »[155].

3.2.3. L'Évangile au sens le plus large : toute l'Écriture

Origène ne s'arrête pas là. Il veut montrer en quoi, à cause de l'Évangile au sens strict, c'est-à-dire par la grâce du Christ Verbe fait chair, tout l'Ancien Testament est devenu Évangile. Certes, l'Ancien Testament n'est pas à proprement un évangile car « il ne montre pas "celui qui doit venir", mais l'annonce »[156], et ce d'une manière voilée : « Avant la venue du Christ la loi et les prophètes ne contenaient pas l'annonce qu'implique la définition du mot "évangile", puisque celui qui devait éclairer les mystères qu'ils renferment n'était pas encore venu. Parce qu'il est venu et parce qu'il a réalisé l'Incarnation (*σωματοποιέω*) de l'Évangile, le Sauveur a, par l'Évangile, fait de tout comme un évangile »[157]. Nous approfondirons dans la deuxième partie de notre travail ce rôle du Verbe fait chair, « incarnation de l'Évangile », comme clé d'interprétation de toute l'Écriture. La présence de Jean-Baptiste au début de chaque évangile canonique signifie que l'Ancien Testament est le début de l'Évangile. L'Ancien Testament est donc un évangile au sens où il annonce une bonne nouvelle : le Christ, même s'il ne le montre pas clairement.

3.3. Lien entre Écritures (Γ*ραφαί*) et Évangile (*εὐαγγέλιον*)

La notion de prémices est avancée par Origène pour qualifier le lien entre Écritures et Évangile : « L'Évangile constitue les prémices *(ἀπαρχή*) de toutes les Écritures (Γ*ραφαί*) »[158], et encore : « Il ne serait pas faux de dire que, parmi les Écritures transmises par la tradition et considérées comme divines dans toutes les Églises de Dieu, la loi de Moïse constitue les premiers fruits et l'Évangile les prémices. Car après tous les fruits des prophètes qui se sont succédé jusqu'au Seigneur Jésus, la Parole parfaite a germé »[159]. L'Évangile est donc prémices car il est la Parole

[155] ORIGÈNE, *Com Jn* I, 25-26, *op. cit.*, p. 73.
[156] ORIGÈNE, *Com Jn* I, 17, *op. cit.*, p. 67.
[157] ORIGÈNE, *Com Jn* I, 33, *op. cit.*, pp. 77-79.
[158] ORIGÈNE, *Com Jn* I, 12, *op. cit.*, p. 65.
[159] ORIGÈNE, *Com Jn* I, 14, *op. cit.*, p. 65.

parfaite. Il me semble qu'il faut entendre ici prémices par fruit le plus beau, le plus parfait, part de Dieu qu'il est bon de lui offrir puisqu'elle lui appartient. Notons qu'Origène donne en même temps la définition de la canonicité des livres scripturaires : « les Écritures transmises par la tradition et considérées comme divines dans toutes les Églises de Dieu »[160]. Il rappelle que les auteurs des Actes et des épîtres ont besoin de l'attestation de l'Ancien Testament (les paroles de la loi et des prophètes) pour que leurs écrits soient crus, et que leur parole a moins de force que celle de l'Ancien Testament lorsqu'il est mentionné dans ce dernier : « Voici ce que dit le Seigneur tout puissant »[161]. C'est dire l'importance qu'Origène accorde à l'Ancien Testament comme annonce du mystère du Verbe fait chair. Enfin, l'évangile de Jean tient une place spéciale, non seulement parmi les quatre évangiles, comme on l'a noté plus haut, mais encore au sein de toute l'Écriture : « Il faut donc oser dire que, de toutes les Écritures, les évangiles sont les prémices et que, parmi les évangiles, les prémices sont celui de Jean, dont nul ne peut saisir le sens s'il ne s'est renversé sur la poitrine de Jésus et n'a reçu de Jésus Marie pour mère »[162]. Le quatrième évangile est donc prémices de prémices, accessible à celui qui, comme Jean, est l'intime de Jésus et a l'Église pour Mère. Par là, Origène disqualifie Héracléon et les gnostiques de toutes sortes dans leur volonté d'interpréter le quatrième évangile.

3.4. Distinction entre Évangile temporel et Évangile éternel

En *Com Jn* I, 37-46, Origène fait une distinction extrêmement importante à propos de l'Évangile. Il distingue l'Évangile temporel ou sensible (*αἰσθητόν*) et l'Évangile éternel ou spirituel (*πνευματικόν*) : « Il faut savoir que, de même que la loi (de Moïse) renferme l'ombre des biens à venir révélés par la loi (spirituelle) promulguée selon la vérité, de même l'Évangile, qu'on s'imagine compris de tout le monde, enseigne l'ombre des mystères du Christ. À ceux qui considèrent face à face tout ce qui concerne le Fils de Dieu, l'"Évangile éternel"[163], comme dit Jean, celui qu'on pourrait appeler, à proprement parler, l'"Évangile spirituel", montre clairement aussi les mystères révélés par ses paroles et les réalités que ses actions suggèrent »[164]. Ainsi pour Origène, de même que l'Ancien Testament est l'ombre de l'Évangile, l'Évangile temporel est l'ombre de l'Évangile éternel. Il existe bien une lettre de l'Évangile qui cache et révèle à la fois le Mystère. L'Évangile éternel est en outre l'accomplissement de l'Évangile temporel dans l'âme du croyant.

[160] ORIGÈNE, *Com Jn* I, 14, *op. cit.*, p. 65.
[161] ORIGÈNE, *Com Jn* I, 15, *op. cit.*, p. 67.
[162] ORIGÈNE, *Com Jn* I, 23, *op. cit.*, p. 71.
[163] Ap 14, 6.
[164] ORIGÈNE, *Com Jn* I, 39-40, *op. cit.*, pp. 81-83.

Origène n'invente pas la notion d'« Évangile éternel » car il la reprend d'Ap 14, 6[165]. *Com Jn* exprime sans cesse le souci exégétique d'Origène : passer de la lettre de l'Évangile temporel à l'esprit de l'Évangile spirituel.

Ainsi donc, dans *Com Jn* I, 12-89, Origène définit ce qu'il entend par Évangile : au sens strict comme dans son acception la plus large, l'Évangile est la bonne nouvelle de l'annonce et de la monstration de Jésus-Christ Seigneur qui réjouit le cœur de l'homme de foi, à qui il manifeste la bonté du Père source de tout bien, et à qui il apporte le salut. À la lumière du Verbe fait chair, l'Écriture dans son ensemble montre son unité comme Évangile. Ancien Testament, évangiles, Actes, épîtres et Apocalypse sont Évangile, mais chacun à son rang et selon son caractère propre. Le quatrième évangile tient une place éminente dans toute l'Écriture. Enfin, Origène tient à distinguer Évangile temporel et Évangile éternel. Comme toute lettre de l'Écriture, la lettre de l'Évangile est symbole du mystère qu'est l'Évangile éternel. L'Évangile temporel est sacrement de l'Évangile éternel. Il nous faut maintenant montrer comment et pourquoi Origène fait de l'Écriture et de la Parole une réalité proprement sacramentelle. Alors qu'il ne définit jamais explicitement la Parole ou l'Écriture comme sacrement au sens où on l'entend aujourd'hui, il parle des « mystères de l'Écriture » ou du « mystère de l'Évangile ». Trois arguments théologiques majeurs nous serviront dans notre démonstration : le Verbe comme sacrement, l'exégèse allégorique d'Origène comme typologie sacramentelle, et l'analogie sacramentelle que fait l'Alexandrin entre Parole et eucharistie. Autrement dit, après avoir montré la nature sacramentelle du *μυστήριον* origénien, il nous faut comprendre comment, chez Origène, le Verbe est le M*υστήριον* par excellence, comment l'Écriture est *μυστήριον*, et comment la Parole portée par l'Écriture et proclamée dans l'Église est un *μυστήριον* semblable à celui de l'eucharistie.

[165] Dans la vision johannique, un ange volant au zénith a une bonne nouvelle éternelle (*τὸ εὐαγγέλιον αἰώνιον*) à annoncer à tous les hommes qui sont sur la terre.

Chapitre II

Le caractère sacramentel de la Parole de Dieu chez Origène

En quel sens peut-on parler de *sacramentalité de la Parole de Dieu* chez Origène ? Telle est la question à laquelle nous allons tâcher de répondre dans cette deuxième partie. Voici ce que nous entendons par caractère *sacramentel* de la Parole : si nous considérons que peut être appelée *sacrement* toute réalité qui est à la fois signe du mystère de Dieu et moyen d'union à ce mystère, nous pouvons affirmer que, pour Origène, la Parole de Dieu est un véritable sacrement au sens fort. Nous nous situons donc ici dans une perspective assez large de la sacramentalité, aussi large que la notion de *μυστήριον* que nous venons de définir, beaucoup plus large que le septénaire sacramentel arrêté à l'époque scolastique. Afin de démontrer cela et de comprendre en quel sens il faut entendre la sacramentalité de la Parole chez Origène, nous mettrons en avant trois caractéristiques majeures de sa théologie. Nous commencerons par présenter comment Origène fait du Verbe – Parole vivante et éternelle de Dieu – le mystère ou sacrement par excellence, qu'il s'agisse du Verbe éternel, du Verbe incarné ou du Verbe glorifié. Ensuite, nous mettrons en évidence le caractère sacramentel de l'exégèse origénienne, l'Alexandrin faisant de l'Écriture un véritable mystère ou sacrement. Enfin, nous étudierons l'analogie sacramentelle ou mystérique qu'Origène fait entre Parole de Dieu portée par l'Écriture et sacrement de l'eucharistie.

1. Le Verbe est le Mystère ou Sacrement par excellence

« Nul n'a jamais vu Dieu ; le Fils Unique-Engendré, qui est dans le sein du Père, lui, l'a fait connaître »[166]. Ce verset du Prologue de l'évangile de Jean est capital pour Origène. Le Fils Unique-Engendré, le Verbe de Dieu, est en effet celui qui permet à l'homme de voir Dieu, de le connaître au sens de le contempler et d'être uni à lui. Nous verrons que cette « fonction révélatrice »[167] du Verbe n'est pas uniquement celle du Verbe incarné, mais aussi celle du Verbe éternel, avant comme après l'Incarnation.

1.1. Le Verbe éternel selon le commentaire de Jn 1, 1-3

Le commentaire origénien de Jn 1, 1-3 est très précieux pour accéder à la compréhension que l'Alexandrin a du mystère du Verbe dans son éternité, dans son rapport au Père et à la création.

1.1.1. Le Verbe est éternellement dans le Principe

En *Com Jn* I, 289-292, Origène affirme que le Verbe est principe (*ἀρχὴ*) en tant que Sagesse, Sagesse créatrice du Père. Mais il n'est pas principe en tant que Verbe car le principe du Verbe,

[166] Jn 1, 18.
[167] Selon le titre d'un ouvrage de Marguerite Harl ; cf. MARGUERITE HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris : Le Seuil, 1958, collection *Patristica sorbonensia* n° 2.

c'est Dieu le Père. Toutefois, le Verbe a toujours demeuré dans ce principe divin, il n'y a pas été "placé" à partir d'un moment donné[168]. Le Verbe est *dans* le principe, donc il n'est pas le principe (sauf de ce qui vient proprement de lui), et il y est éternellement. C'est l'interprétation origénienne de Jn 1, 1-2. Michel Fédou rappelle à juste titre que *ἀρχὴ* n'est pas à comprendre chez Origène dans un sens temporel mais dans un sens ontologique ; il signifie principe, commencement, mais sur un plan ontologique et non temporel[169]. De ceci découle une conséquence majeure : c'est parce que le Verbe est éternellement dans le principe qu'il connaît le principe, c'est-à-dire le Père. Il est donc celui qui est capable de le révéler. C'est pour cette raison que le Fils est appelé Verbe. Le Fils-Verbe est le révélateur du Père-Intelligence : selon Origène, le Fils est appelé « Verbe » parce qu'il révèle le Père « qui est Intelligence (*Νοῦς*) d'une façon analogue au Fils appelé Verbe »[170].

1.1.2. Tout fut par le Verbe éternel

Le Verbe connaît éternellement le Père et est donc ainsi capable de dire le Père, mais le Verbe est aussi capable de le dire à la création parce qu'il est la Sagesse de Dieu[171], Sagesse créatrice qui joue un rôle unique dans la création : « Tout fut par lui et sans lui rien ne fut »[172]. Origène en déduit que le Verbe « pénètre toute la création »[173]. Cette présence du Verbe à la création n'a jamais cessé depuis le commencement du monde : « Il était dans le monde, et le monde fut par lui »[174]. Origène insiste d'autant plus sur ceci que le gnostique Héracléon[175] dit au contraire que le Verbe n'est présent au monde que depuis l'Incarnation[176]. Le Verbe est donc à la fois complètement uni au Père par la génération divine et lié à la création par l'acte créateur. Ce lien du Verbe avec la création sera encore plus étroit par l'Incarnation.

1.2. « Le Verbe s'est fait chair *pour* demeurer parmi nous »[177]

Médiateur entre le Père et la création, le Verbe se fait chair pour faire connaître Dieu à l'homme déchu, tombé loin de Dieu.

---

[168] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* II, 8-9, *op. cit.*, p. 213.
[169] MICHEL FÉDOU, *La Sagesse et le monde. Le Christ d'Origène*, *op. cit.*, p. 245.
[170] ORIGÈNE, *Com Jn* I, 277, *op. cit.*, p. 199.
[171] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* I, 109-118, *op. cit.*, pp. 119-123.
[172] Jn 1, 3.
[173] ORIGÈNE, *Com Jn* VI, 188, *op. cit.*, p. 269.
[174] Jn 1, 10.
[175] Héracléon, gnostique disciple de Valentin dans la seconde moitié du II^e^ siècle, avait écrit un commentaire de l'évangile de Jean qu'Origène critique dans le sien.
[176] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* VI, 195, *op. cit.*, p. 275.
[177] ORIGÈNE, *Com Jn* I, 107, *op. cit.*, p. 117.

1.2.1. Le Verbe créateur est aussi celui qui recrée

Parce que le Verbe-Sagesse est celui par qui Dieu crée, il est aussi celui par qui Dieu recrée[178]. L'homme est créé *τέλειος*, c'est-à-dire parfait, achevé, à qui rien ne manque, puis la chute le rend *ἀτελής*, c'est-à-dire imparfait, inachevé, à qui il manque quelque chose. Le Verbe fait chair vient lui rendre sa perfection première[179]. L'imperfection consiste à ne pas être fidèle au principe[180] (*ἀρχὴ*) que la Sagesse créatrice avait assigné à chaque créature[181]. Le Christ, parce qu'il est à la fois Image du Dieu invisible et « principe (*ἀρχὴ*) des êtres créés selon l'image de Dieu »[182] est capable de rendre à l'homme déchu sa perfection originelle.

1.2.2. L'humanité du Verbe, seul moyen pour l'homme déchu de connaître Dieu

Pour Origène, Jésus a assumé l'homme déchu tout entier (âme, esprit et corps)[183] afin de rejoindre l'homme déchu là où il se trouve. Voici le motif de l'Incarnation : « Comme pour la science, le principe (*ἀρχὴ*) peut être envisagé à deux points de vue, selon la nature des choses et selon nous : par nature, pourrait-on dire, le principe du Christ, c'est la divinité, mais, pour nous, qui ne sommes pas capables d'aborder son être véritable sous l'aspect de sa grandeur, c'est l'humanité : c'est ainsi qu'on enseigne aux petits enfants[184] Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié[185]. Il faut donc dire que, selon la nature des choses, le principe de la science[186], c'est le Christ, en tant que sagesse et puissance de Dieu, mais que, pour nous "le Verbe s'est fait chair *pour*[187] demeurer parmi nous", car nous ne sommes capables de le recevoir d'abord que de cette manière »[188]. Pour Origène, l'Incarnation est donc *pour* les hommes déchus devenus incapables d'être avec le Verbe. Parce que les hommes ont chu loin de Dieu, il faut que le Verbe vienne jusqu'à eux. L'humanité du Verbe incarné est donc le moyen que Dieu prend pour rejoindre l'homme égaré loin de lui[189]. Plus encore, l'humanité du Verbe est le moyen pour Dieu, à travers son Verbe, de prodiguer à l'homme déchu

---

[178] Le sacrement n'est-il pas en vue d'une recréation de l'homme ?
[179] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* XIII, 241, *op. cit.*, p. 161 : « Ne serait-ce donc pas que lui [l'homme], qui était parfait, est devenu imparfait par sa désobéissance et qu'il eut besoin de celui qui le rendrait parfait (en le délivrant) de son imperfection ? Et c'est pourquoi le Sauveur fut envoyé […] pour parfaire l'œuvre de Dieu ».
[180] *ἀρχὴ* au sens de ce qui permet à un être d'atteindre sa fin.
[181] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* XIII, 243, *op. cit.*, p. 161: « L'homme n'est pas seul à être tombé de la perfection à l'imperfection, […] en un mot, tous ceux qui ont abandonné leur propre demeure et n'ont pas été fidèles à leur principe ».
[182] ORIGÈNE, *Com Jn* I, 104, *op. cit.*, p. 115.
[183] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* XXXII, 225, *op. cit.*, p. 283.
[184] Ceux qui débutent sur le chemin de la connaissance de Dieu.
[185] 1 Co 2, 2 ; cette expression de Paul est souvent utilisée par Origène pour désigner le Verbe dans son humanité.
[186] *mathèsis* : instruction, science, désir d'apprendre, action d'apprendre.
[187] *ἵνα* chez Origène mais *καὶ* dans le texte grec de Jn.
[188] ORIGÈNE, *Com Jn* I, 107, *op. cit.*, p. 117.
[189] Cette incarnation du Verbe était attendue par les prophètes et les justes de l'Ancien Testament qui « désiraient voir réalisé le mystère de l'incarnation du Fils de Dieu et de sa descente (sur terre) pour (y) réaliser le plan (*οἰκονομία*) de sa passion, source de salut pour le grand nombre » (ORIGÈNE, *Com Jn* VI, 29, *op. cit.*, p. 151).

ses bienfaits : « Comme la mort est venue par un seul homme, de même c'est par un seul homme qu'est venue la justification, (source) de vie : car sans cet homme nous ne serions pas aptes à recevoir les bienfaits du Verbe, demeuré tel qu'il était au commencement auprès de Dieu le Père, sans assumer un homme, le premier de tous, le plus digne de tous et plus que tout autre capable de le recevoir dignement. Après lui, nous deviendrons, nous aussi, aptes à l'accueillir dans sa grandeur et tel qu'il est, chacun selon la manière et dans la mesure où il lui aura fait place en son âme »[190]. Peter Nemeshegyi[191] dit la même chose en ces termes : l'humanité de Jésus a deux fonctions. D'une part, une fonction de connaissance de Dieu : puisque seuls les semblables peuvent se connaître, par l'Incarnation, le Verbe se rend semblable à l'homme déchu pour se mettre à sa portée ; d'autre part une fonction de sanctification par le pardon des péchés : l'humanité du Verbe est une humanité impeccable, offerte à Dieu sur la croix dans un acte d'obéissance totale. L'humanité du Verbe est donc clairement pour Origène le signe et le moyen de la présence et de l'action de Dieu auprès de l'homme déchu en vue de son union à Dieu.

1.2.3. L'humanité du Verbe, étape sur le chemin de la connaissance de Dieu

Origène ne cesse de répéter que l'humanité du Verbe est un moyen de connaissance et d'union à Dieu, et connaître l'homme Jésus, c'est être seulement « au début des biens »[192]. Le but est bien, à travers l'humanité du Verbe, la connaissance de sa divinité puisqu'il est impossible d'accéder au Père sans la divinité du Verbe[193]. En commentant Jean-Baptiste qui n'est pas digne de délier la courroie des sandales[194] de Jésus, Origène aborde cette question de la manière suivante : « C'est sans doute une grande chose que de porter les sandales de Jésus ; c'en est une grande aussi que de se pencher sur son corps, situé en bas, pour contempler en bas l'image et pour démêler, comme si c'étaient les courroies de ses sandales, chacune des obscurités du mystère de son incarnation »[195]. La contemplation de l'humanité du Verbe incarné est donc le point de départ obligé de la connaissance du Verbe, un point de départ et non un but. « Ainsi, après les avoir détachées [les sandales], on contemple sans chaussures, débarrassé de ce qu'il avait d'inférieur, le Verbe en lui-même, le Fils de Dieu »[196].

---

[190] ORIGÈNE, *Com Jn* X, 26, *op. cit.*, pp. 399-401.
[191] PETER NEMESHEGYI, *La paternité de Dieu chez Origène*, Tournai : Desclée et Cie éditeurs, 1960, Bibliothèque de théologie série IV, Histoire de la théologie vol. II, p. 168.
[192] ORIGÈNE, *Com Jn* I, 58, *op. cit.*, p. 91.
[193] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* I, 189, *op. cit.*, p. 155 ; *Com Jn* II, 209, *op. cit.*, pp. 349-351 ; *Com Jn* XIII, 119, *op. cit.*, p. 95.
[194] Les deux sandales du Christ sont le signe de sa double descente : lorsque le Verbe a pris une chair et des os, et lorsqu'il est descendu aux enfers (cf. ORIGÈNE, *Com Jn* VI, 174, *op. cit.*, p. 261).
[195] ORIGÈNE, *Com Jn* VI, 172, *op. cit.*, p. 261.
[196] ORIGÈNE, *Com Jn* VI, 179, *op. cit.*, p. 263.

1.2.4. Le Verbe incarné présent à tout homme par son humanité et sa divinité

En s'unissant une humanité, le Verbe de Dieu s'unit à tous les hommes sans cesser d'être Dieu. En *Com Jn* I, 192-197, Origène prend soin de préciser à la fois la distinction et l'unité de la divinité et de l'humanité du Christ. Pour lui, le Verbe fait chair n'implique pas qu'il a abandonné sa divinité, bien au contraire. Dans le Christ, la nature divine est « prééminente »[197] sur la nature humaine. Cette « prééminence » de la divinité rend le Verbe incarné « présent à tout homme et coextensif au monde entier »[198]. Cette présence du Fils à tout homme permet la révélation de l'identité de Dieu à tout homme, comme le dit Michel Fédou : « C'est parce que la kénose n'est pas abandon de la Divinité qu'elle peut révéler non seulement l'identité du Fils mais l'identité même du Père »[199]. Dans *Parole et Mystère*, Balthasar insiste, lui, sur l'importance de l'union des deux natures dans le Christ, « l'union du *Logos* avec la nature humaine [étant] considérée par Origène comme la cause exemplaire de toute union pneumatique avec Dieu »[200]. Ainsi, c'est à la fois la distinction et l'union des deux natures du Verbe incarné qui permettent au Verbe d'être présent à tout homme.

Origène accorde donc une très grande importance au mystère de l'incarnation du Verbe. Sans ce mystère, Dieu n'aurait pu rejoindre l'homme déchu pour se révéler à lui de la manière la plus manifeste, dans un langage intelligible par l'homme terrestre. L'humanité du Verbe est à la fois signe de la présence de Dieu auprès de l'homme déchu et moyen de sa sanctification, c'est-à-dire moyen de son retour à Dieu. Fort de la connaissance de l'humanité du Verbe, le croyant peut contempler à travers elle la divinité du Verbe. L'humanité du Verbe est dans l'ordre de l'économie, des moyens que Dieu donne à l'homme pour le connaître. La connaissance véritable est celle du mystère que la chair du Christ révèle : le mystère même de Dieu.

1.3. Le Verbe fait chair glorifié

Nous pourrions légitimement nous poser la question du devenir de la chair du Verbe incarné après la Résurrection et l'Ascension. Origène n'est pas très clair sur ce point. Pourtant, il est important de comprendre comment le Christ glorifié est toujours présent au monde et agissant en lui. Est-ce à travers sa chair glorifiée ou d'une autre manière ?

---

[197] ORIGÈNE, *Com Jn* I, 200, *op. cit.*, p. 159. Pour « prééminente », Origène utilise le terme προηγουμένης.
[198] ORIGÈNE, *Com Jn* VI, 154, *op. cit.*, p. 247.
[199] MICHEL FÉDOU, *La Sagesse et le monde. Le Christ d'Origène*, *op. cit.*, p. 321.
[200] HANS URS VON BALTHASAR, *Parole et mystère chez Origène*, *op. cit.*, note 21 p. 33.

1.3.1. Le Verbe incarné glorifié possède un corps glorifié

Com Jn I, 276 traite de l'humanité du Christ quand celui-ci retourne dans la Gloire du Père, mais Origène reste très flou sur la nature et le rôle du corps glorifié du Verbe incarné. *Com Jn* XXXII, 325 semble nous mettre sur la voie d'une quasi-disparition de la chair du Christ en Gloire : « Voici en quoi consistait l'exaltation du Fils de l'homme, qui lui advint parce qu'il avait glorifié Dieu sans sa mort : ne plus différer du *Logos*, mais lui être identique »[201]. Si le Christ glorifié devient identique au *Logos* avant l'Incarnation, qu'est devenue l'humanité qu'il a assumée ? Par ailleurs, plusieurs passages vont dans le sens d'une humanité glorifiée du Christ en Gloire : *Com Jn* VI, 287-292 affirme la résurrection corporelle de Jésus ; en *Com Jn* II, 61, le cavalier de l'Apocalypse[202], Roi des rois et Seigneur des seigneurs, porte les traces de la Passion, traces qui sont le signe que sa venue dans notre corps nous a introduits en Dieu. En *Com Jn* VI, 29, Origène parle du second avènement de Jésus dans la chair[203]. Nous pouvons donc affirmer avec certitude que pour Origène, l'humanité du Verbe incarné joue un rôle essentiel comme point de départ pour l'homme déchu qui cherche à connaître Dieu. En outre, il semble bien que le Verbe incarné glorifié possède un corps glorifié. Mais il est bien plus difficile de comprendre si, chez Origène, l'humanité glorifiée du Verbe joue encore un rôle dans l'économie. Le voile est peut-être levé si l'on considère que, pour l'Alexandrin, le corps glorieux du Verbe est l'Église.

1.3.2. Le Verbe glorifié est présent au monde par son corps glorieux qu'est l'Église

Le Verbe glorifié reste présent au monde et à l'homme terrestre : « Vois-y alors Jésus guérissant toute langueur et infirmité, non seulement au temps où il a opéré ces guérisons selon la chair, mais encore aujourd'hui ; et vois-le non seulement descendu vers les hommes en ce temps-là ; vois-le qui descend encore aujourd'hui et y est présent »[204]. Sa présence intime au monde n'a pas duré le seul temps de sa vie terrestre, elle avait commencé d'une manière très voilée avant l'Incarnation, elle se poursuit d'une manière éclatante et universelle à partir de l'Incarnation, à travers la chair du Christ, chair qui s'est rendue visible lors de sa vie terrestre, chair glorifiée manifestée dans l'Église après sa glorification. Origène identifie le corps glorieux du Christ et l'Église[205]. L'Église est le Corps du Christ, Corps dont le Christ est la Tête et l'âme. Toute une série

[201] ORIGÈNE, *Com Jn* XXXII, 325, *op. cit.*, p. 327.
[202] Ap 19, 11s.
[203] ORIGÈNE, *Com Jn* VI, 29, *op. cit.*, p. 151 : « *κατηγγελμένην δευτέραν σωματικὴν* ».
[204] ORIGÈNE, *Homélies sur le Cantique des cantiques*, Introduction, traduction et notes par DOM OLIVIER ROUSSEAU, Paris : Les Éditions du Cerf, 2e édition, 1966, coll. Sources Chrétiennes, n° 37 bis, II, 4, p. 119.
[205] Cf. ORIGÈNE, *Homélies sur le Lévitique. Tome I*, Texte latin, introduction, traduction et notes par MARCEL BORRET, Paris : Les Éditions du Cerf, 1981, coll. Sources Chrétiennes, n° 286, VII, 2, pp. 319-321. On pourra voir aussi ORIGÈNE, *Com Ct* II, 4, 5, *op. cit.*, p. 333.

de textes le montrent clairement, notamment dans le commentaire de Jn 2, 19[206], où Origène s'appuie sur la théologie paulinienne de l'Église Corps du Christ[207] et sur la prophétie d'Ézéchiel aux ossements desséchés[208] : « La résurrection du Christ qui a eu lieu après ses souffrances sur la croix embrasse le mystère de la résurrection du corps du Christ tout entier »[209] qu'est l'Église, et : « De même que le corps visible de Jésus a été crucifié, enseveli et, ensuite, ressuscité, de même tout le corps des saints du Christ est crucifié avec le Christ et ne vit plus désormais »[210], et nous ajoutons : car c'est le Christ qui vit en lui. Ce Corps ne sera total que lorsque tous les hommes auront consenti à en être les membres, à la résurrection finale : « Lorsqu'aura lieu cette résurrection du Corps du Christ véritable et plus parfait, alors les membres du Christ qui, si on les compare à ce qu'ils doivent devenir, ne sont actuellement que des ossements desséchés, seront réunis os contre os, jointure contre jointure ; car aucun de ceux qui manqueront de jointures ne fera partie de cet "homme parfait, à la mesure du plein développement" du Corps du "Christ". Alors les membres, bien que nombreux, ne formeront qu'un corps, car tous les membres du corps deviendront, malgré leur multitude, un seul corps »[211]. Ainsi, il est impossible de considérer séparément l'union de l'âme au Christ et l'union de l'Église au Christ. Le Christ et l'Église sont un seul et même mystère qui préexiste même à l'Incarnation : « Ne crois pas qu'on la dise Épouse ou Église depuis la venue du Sauveur dans la chair, mais dès le commencement du genre humain et dès la fondation même du monde, bien mieux, pour faire remonter plus haut, sous la conduite de Paul, l'origine de ce mystère, même "avant la fondation du monde" »[212].

1.4. Le Verbe médiateur entre le Père et les créatures

Jusqu'ici, nous avons montré que le Verbe éternel était à la fois du côté de Dieu (dans le principe) et du côté de la création (le Verbe Sagesse créatrice), que l'incarnation du Verbe était le moyen du retour à Dieu de l'homme déchu, par la médiation de l'humanité assumée par le Verbe, humanité qui rend le Verbe présent à tout homme (par l'Incarnation, le Verbe fait passer l'homme d'en bas à en haut[213], des réalités sensibles[214] aux réalités intelligibles[215], des réalités corporelles

[206] Jn 2, 19 : « Détruisez ce sanctuaire, et en trois jours, je le relèverai ».
[207] 1 Co 12, 12-30.
[208] Ez 37, 1-14.
[209] ORIGÈNE, *Com Jn* X, 229, *op. cit.*, p. 521.
[210] ORIGÈNE, *Com Jn* X, 230, *op. cit.*, pp. 521-523.
[211] ORIGÈNE, *Com Jn* X, 236-237, *op. cit.*, p. 525.
[212] ORIGÈNE, *Com Ct* II, 8, 4, *op. cit.*, p. 409.
[213] C'est le mouvement d'ensemble des théologies origénienne et johannique : le but est la glorification de l'homme, son passage d'en bas à en haut.
[214] Le monde sensible est le monde qui a chu (cf. ORIGÈNE, *Com Jn* XIX, 149-150, *op. cit.*, p. 139).
[215] *Com Jn* XIX, 146 décrit le monde invisible (parfait). Ce monde n'est vu que par les hommes au cœur pur.

aux réalités incorporelles[216]), et que le Verbe incarné glorifié restait présent à tout homme par son corps glorieux qu'est l'Église. Nous voudrions désormais développer cette caractéristique intrinsèque du Verbe de Dieu qu'est son rôle de médiation entre le Père et les créatures en général et l'homme en particulier.

1.4.1. Une doctrine très clairement exposée par Origène

Origène est toujours très clair sur cette question de la médiation du Verbe : « Il n'y a pas moyen de contempler Dieu sans partir du Verbe »[217]. Le Fils révèle le Père[218]. L'unique volonté du Père et du Fils rend possible cette vision du Père par la vision du Fils[219]. Le Sauveur est « témoin oculaire » (*αὐτόπτης*) du Père[220]. Et il nous permet de devenir comme lui témoin oculaire du Père : en lui, nous verrons le Père comme lui le voit. Dans la gloire, le Fils n'est plus intermédiaire pour voir le Père mais c'est lui qui nous permet de le voir : « Quand on verra le Père et ce qui est auprès du Père, comme le Fils le voit, on sera en quelque sorte, comme le Fils, témoin oculaire du Père et de ce qui est du Père, car ce ne sera plus à partir de l'image (*εἰκών*) qu'on se représentera ce qui concerne celui dont elle est l'image »[221]. C'est ce que dit Henri Crouzel : « Le Fils n'est pas un stade que l'on dépasse, il est celui qui communique perpétuellement à ses frères sa propre qualité de fils de Dieu »[222].

1.4.2. Une fonction de médiation non liée à l'Incarnation

Cette propriété médiatrice du Verbe est fondamentalement liée à la relation unique que le Verbe entretient avec le Père d'une part et avec la création d'autre part. Michel Fédou analyse très bien cette double relation du Verbe et ses conséquences sur son rôle de médiateur : « S'il n'y a pas identité entre la relation du *Logos* avec Dieu (qui est depuis toujours) et sa relation avec le monde créé (qui a eu un commencement), on doit néanmoins parler d'une radicale unité entre ces deux relations. En effet le Fils, par son incessante contemplation du Père, recueille les *logoi* des créatures

[216] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* XIX, 135-137, *op. cit.*, p. 129.
[217] ORIGÈNE, *Com Jn* XIX, 35, *op. cit.*, p. 69. On pourra lire aussi : « De même qu'au temple il y avait des degrés, par lesquels on pénétrait au saint des saints, de même le Fils unique de Dieu est-il peut-être pour nous tous les degrés ; et de même que parmi les degrés, l'un est le premier, en bas, l'autre plus haut que lui, et ainsi de suite jusqu'au plus élevé, de même aussi l'ensemble de (nos) degrés, c'est le Sauveur : le degré qui, en tant que premier, est tout en bas, c'est son humanité ; après l'avoir gravi, nous suivons aussi ses aspects suivants – ce sont eux qui forment tout le chemin en ses degrés – , de sorte que nous nous élevons par lui qui est à la fois un ange et les autres puissances » (ORIGÈNE, *Com Jn* XIX, 38, *op. cit.*, pp. 69-71).
[218] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* XIII, 146, *op. cit.*, p. 111.
[219] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* XIII, 228, *op. cit.*, p. 155.
[220] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* XX, 46-47, *op. cit.*, pp. 179-181.
[221] ORIGÈNE, *Com Jn* XX, 47, *op. cit.*, p. 181.
[222] HENRI CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris : Aubier, Éditions Montaigne, 1956, collection Théologie n° 34, p. 82.

qui sont appelées à voir le jour – entendons ici la "raison" de ces créatures, leur "principe", leur "essence" éternellement conçue ; il porte donc en lui de tels *logoi*, ce qui le met dans une position médiatrice entre Dieu et le monde : "tout fut par lui et sans lui rien ne fut " (Jn 1, 3) »[223]. « Le *Logos* porte en lui de toute éternité la possibilité du monde et le désir de sa réalisation, à la mesure même de ce qui lui est donné "dans la contemplation ininterrompue des profondeurs du Père" »[224]. Ainsi, selon Michel Fédou, parce qu'il veut unir relation du *Logos* au Père et relation du *Logos* à la création, Origène ne suit pas la théorie de Théophile d'Antioche sur le *Logos* immanent et le *Logos* proféré[225] : « Depuis toujours le Fils de Dieu – en tant que *Logos* et plus encore en tant que Sagesse – est lui-même médiateur entre le Père éternel et l'univers des créatures. […] La Sagesse incréée dans sa relation au Père et dans son rapport au monde créé : tel est sans doute l'un des sommets de la méditation origénienne sur le mystère du Christ »[226]. Henri Crouzel abonde dans le même sens : « Pour Origène, le Verbe dans sa divinité même est médiateur entre l'homme et Dieu »[227]. Ce n'est donc pas simplement le Verbe incarné qui, par l'humanité assumée, est médiateur entre le Père et le monde, mais c'est le Verbe éternel de Dieu qui a toujours assumé cette fonction de médiation, et qui le fera éternellement. Dans son ouvrage *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Marguerite Harl démontre bien que la révélation du Verbe ne commence pas avec l'Incarnation et qu'elle est de toujours[228]. Toutefois, nous n'accueillons pas ce qu'elle dit du Verbe comme simple intermédiaire provisoire entre le Père et l'homme. D'après elle, « la fonction révélatrice du Verbe incarné, correspond, chez Origène, à une fonction d'intermédiaire. Le Christ n'est pas "Dieu se manifestant", "Dieu devenu visible", même s'il est le Verbe-dieu présent dans l'humanité de Jésus […]. La vraie connaissance du Père sera directe, sans l'office du Fils, une connaissance de témoin, face à face, sans intermédiaire »[229]. Certes, pour Origène, le but de la vie mystique est bien la contemplation du Père, mais l'homme ne pourra voir le Père que comme fils dans le Fils, jamais indépendamment du Fils. D'ailleurs, nous avons démontré combien le Verbe éternel, avant comme après l'Incarnation, joue ce rôle de lien entre le Père et la création. Cette double relation existe depuis le commencement du monde et existera éternellement.

[223] MICHEL FÉDOU, *La Sagesse et le monde. Le Christ d'Origène*, *op. cit.*, p. 249.
[224] *Ibid.*, p. 250.
[225] Cette théorie de Théophile d'Antioche pouvait suggérer l'existence d'un lien très étroit entre génération du Verbe et création du monde, avec à la clé un fort risque de subordinatianisme.
[226] *Ibid.*, p. 267.
[227] HENRI CROUZEL, *Origène et la « connaissance mystique »*, *op. cit.*, p. 108.
[228] C'est pour cette raison qu'il n'est pas possible d'opposer Ancien et Nouveau Testament puisque c'est le même Verbe qui s'y révèle. Ainsi la révélation du Christ d'Origène n'est pas une révélation gnostique. Marguerite Harl ajoute à ce sujet qu'alors que la révélation gnostique est une illumination brutale qui s'impose à la liberté de l'homme, la révélation du Verbe incarné respecte la liberté de l'homme car elle est une révélation toujours voilée (cf. MARGUERITE HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, *op. cit.*, p. 341).
[229] MARGUERITE HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné, op. cit.*, pp. 338-339.

2. L'exégèse allégorique d'Origène : une typologie sacramentelle

Voici notre deuxième argument en faveur de la sacramentalité de la Parole chez Origène : son exégèse allégorique est une typologie sacramentelle. Nous voulons montrer ici combien l'exégèse origénienne est fondée sur une vision sacramentelle de l'Écriture, l'Écriture étant à la fois signe du Mystère et moyen d'union au Mystère.

2.1. L'Écriture comme signe du Mystère

Dans la première partie de notre travail, nous avons défini le vocabulaire origénien lié à la signification dans le but de comprendre comment le mystère se révélait et pouvait être connu à travers un jeu de relations entre signifiant et signifié, entre image et modèle, entre ombre et vérité. Nous avions alors vu comment l'Écriture en tant que mystère était chez Origène au cœur de ce jeu de signification. Quel est le fondement de la typologie origénienne et comment comprendre cette articulation entre signifiant et signifié ?

2.1.1. Le Verbe principe unificateur de l'Écriture

Pour Origène, l'Écriture est une car elle est tout entière la parole du Verbe au sens où le Verbe en est l'auteur, où il parle par elle, et au sens où elle parle de lui et en est une forme d'incorporation.

2.1.1.1. Le Verbe auteur de l'Écriture : c'est le Verbe qui parle par l'Écriture

En commentant Jn 8, 51-53, Origène affirme très clairement que c'est le Verbe lui-même qui parle par l'Écriture : « Les prophètes sont vivants eux aussi. Car ils ont gardé la parole du Fils de Dieu, lorsqu'une parole vint à Osée, qu'une parole vint à Jérémie, qu'une parole vint à Isaïe, car ce n'est pas une autre parole de Dieu qui est venue à l'un d'eux, c'est celle qui était dans le principe auprès de Dieu, c'est-à-dire son Fils, le *Logos* de Dieu »[230]. Pour lui, le chrétien est donc celui qui accueille l'Écriture comme Parole du Verbe de Dieu fait chair en Jésus-Christ. C'est le fondement de l'exégèse et de la théologie d'Origène.

2.1.1.2. Le Verbe révélé par l'Écriture : c'est du Verbe dont parle l'Écriture

Non seulement c'est le Verbe qui parle par l'Écriture, mais c'est de lui dont parle l'Écriture. Avant même sa venue dans la chair, le Verbe de Dieu a enseigné aux saints les mystères de la

[230] ORIGÈNE, *Com Jn* XX, 398, *op. cit.*, p. 349.

divinité, car, comme son Père, il est toujours à l'œuvre[231]. Tout l'Ancien Testament annonce le mystère du Verbe de Dieu, et plus particulièrement le mystère de son Incarnation. Origène affirme que les grandes figures de l'Ancien Testament ont connu la venue du Christ avant même l'Incarnation : « Il ne faut pas ignorer qu'il y a eu, même avant sa venue dans un corps, une venue spirituelle du Christ pour les hommes arrivés à une certaine perfection […] : les patriarches, Moïse le serviteur, les prophètes qui ont contemplé la gloire du Christ »[232]. Car « il n'y a pas de moment où le dessein salutaire de Dieu en Jésus n'ait pas été réalisé spirituellement pour les saints »[233]. « Les prophètes ont, eux aussi, reçu le don provenant de la plénitude du Christ […]. Menés par l'Esprit, ils sont parvenus, eux aussi, après les initiations faites de symboles (*tupoi*), à la vision de la vérité »[234]. Il y a cependant une variété parmi les prophètes : ceux qui sont parvenus à voir parfaitement la vérité du Verbe dans sa divinité (les plus parfaits) et ceux qui ont désiré voir ce que les Apôtres verraient[235]. Les prophètes avaient une compréhension du sens spirituel de la parole qu'ils annonçaient au Nom de Dieu[236] et « il est clair que Moïse voyait en esprit la vérité de la Loi et la signification allégorique des histoires qu'il a racontées »[237]. Origène a donc « l'intention de prouver que les hommes les plus parfaits des générations précédentes n'ont pas eu une connaissance inférieure à celle que le Christ révéla à ses apôtres – ils ont reçu, en effet, la révélation de celui qui a instruit également les apôtres des mystères ineffables de la religion »[238]. Mais alors, si le Verbe s'est fait connaître aussi bien avant qu'après l'Incarnation, à quoi bon l'Incarnation ? Le salut est-il donné par le Christ (Verbe fait chair) ou bien par le Verbe ? Nous trouvons une bonne part de la réponse à ces questions en *Com Jn* VI, 31 où nous comprenons qu'Origène affirme avec force cette connaissance spirituelle du Christ par les patriarches et les prophètes dans le but de réfuter les gnostiques marcionites et valentiniens qui rejetaient l'Ancien Testament et le Dieu Créateur en inventant un nouveau Dieu, le Père de Jésus révélé dans le Nouveau Testament[239]. C'est pour Origène une manière de redire avec force son attachement à l'Ancien Testament et à l'unité de toute

[231] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* VI, 17, *op. cit.*, p. 143 : « Les saints qui ont précédé la venue corporelle de Jésus […] ont connu les mystères de la divinité, car le Verbe de Dieu les enseignait avant même qu'il se fît chair – en effet, il travaillait toujours, étant l'imitateur de son Père ».
[232] ORIGÈNE, *Com Jn* I, 37, *op. cit.*, p. 81.
[233] ORIGÈNE, *Com Jn* XX, 94, *op. cit.*, p. 207.
[234] ORIGÈNE, *Com Jn* VI, 15, *op. cit.*, pp. 141-143.
[235] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* VI, 16, *op. cit.*, p. 143.
[236] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* VI, 21, *op. cit.*, pp. 145-147 : « Puisque les saints étaient intelligents, ils ont connu ce qui sortait de leur propre bouche et porté l'intelligence sur leurs lèvres ».
[237] ORIGÈNE, *Com Jn* VI, 22, *op. cit.*, p. 147.
[238] ORIGÈNE, *Com Jn* VI, 24, *op. cit.*, p. 147.
[239] « Nous nous sommes attardé assez longtemps à l'examen de cette question parce que, sous prétexte de glorifier l'avènement du Christ en affirmant que les apôtres sont beaucoup plus intelligents que les pères et les prophètes, certains ont été jusqu'à forger un second dieu plus grand (que le premier) et que d'autres, sans oser cela, du moins d'après leurs dires, minimisent, par ignorance de la doctrine, le don accordé par Dieu aux patriarches et aux prophètes, dans le Christ par qui toutes choses furent ; et si toutes choses furent par lui, évidemment aussi leurs belles révélations et leurs actions, symboles des saints mystères de la religion » (ORIGÈNE, *Com Jn* VI, 31, *op. cit.*, p. 153).

l'Écriture, et donc de toute la Révélation. Contre Marcion et les gnostiques, il défend le passage par l'Ancien Testament comme une nécessité[240]. On ne peut recevoir l'eau du Verbe incarné si on n'a pas déjà bu à la source de Jacob, c'est-à-dire si on n'a pas bu l'eau du Verbe de l'Ancien Testament. *Com Jn* VI, 26-28 montre qu'il existe tout de même pour Origène une grande différence entre connaître les prophéties comme promesse et les connaître comme accomplies[241]. Les patriarches et les prophètes ont reçu la révélation des mystères du Christ mais sous forme de promesse et non d'accomplissement. Ainsi, tout l'Ancien Testament parle en figures du mystère du Verbe et du Verbe incarné. Tout l'Ancien Testament, parce qu'il parle du Verbe et du Verbe incarné, est source de révélation de ce mystère. C'est pour cette raison qu'il est capital de continuer à le lire et à le proclamer : « À quoi donc nous mène tout cela ? À montrer que le rôle du livre de Josué, c'est beaucoup moins de nous faire connaître les actes de Jésus, fils de Navé, que de nous décrire les mystères [*sacramenta*] de Jésus, mon Seigneur »[242]. Toute l'Écriture, Ancien et Nouveau Testament, ne fait donc qu'un. Elle tire son unité de l'unité du Verbe éternel de Dieu fait chair qui parle par l'Écriture, et dont parle l'Écriture. Origène compare l'Écriture à l'Agneau pascal dont aucun os n'est brisé : « Il s'agit d'aborder toute l'Écriture comme un seul corps, sans briser ni couper les liens si forts et si vigoureux qui font l'harmonie de tout l'ensemble – ce que font ceux qui, pour autant que cela dépend d'eux, brisent l'unité de l'Esprit qui souffle dans toutes les Écritures »[243]. Cette dernière image nous introduit à un mystère encore plus grand, celui de l'Écriture comme corps du Verbe, et ce, avant même l'incarnation dans la chair.

2.1.1.3. Le Verbe comme incarné dans l'Écriture lieu de la présence sensible du Verbe

La première homélie d'Origène sur le Lévitique commence par une analogie entre l'incarnation du Verbe dans la chair et sa quasi-incarnation dans l'Écriture : « Aux derniers jours, le Verbe de Dieu, revêtu d'une chair tirée de Marie, fit son entrée dans ce monde : et autre était ce qu'on voyait en lui, autre ce que l'on comprenait, car la vue de la chair en lui était offerte à tous, et seulement à peu d'élus donnée la connaissance de la divinité. Il en va de même quand, par les

[240] « Nul n'est capable de recevoir l'eau qui diffère de celle de la source de Jacob et que donne le Verbe, si, poussé par la soif, il ne s'est appliqué avec le plus grand soin à passer à cette source pour y puiser : pour ce motif, beaucoup de choses font défaut au grand nombre qui ne s'est pas exercé davantage à puiser à la source de Jacob » (ORIGÈNE, *Com Jn* XIII, 42, *op. cit.*, p. 55).

[241] « Moïse, sans aucun doute, comprenait ce qu'était la véritable circoncision, il savait ce qu'était la Pâque véritable, ce qu'étaient les néoménies véritables et les véritables sabbats. Bien qu'il comprît tout cela en esprit, il le voilait pourtant en paroles avec les images et les esquisses des choses corporelles ; et bien qu'il sût que le Christ "était la véritable Pâque à immoler", il ordonne d'immoler pour la Pâque une brebis en chair et en os » (ORIGÈNE, *Homélies sur les Nombres. Tome I. Homélies I à X*, Texte latin de W.A. BAEHRENS, Nouvelle édition par LOUIS DOUTRELEAU d'après l'édition d'ANDRÉ MÉHAT et les notes de MARCEL BORRET, Paris : Les Éditions du Cerf, 1996, coll. Sources Chrétiennes, n° 415, V, 1, 3, p. 123).

[242] ORIGÈNE, *Homélies sur Josué*, Texte latin, introduction, traduction et notes par ANNIE JAUBERT, Paris : Les Éditions du Cerf, 1960, coll. Sources Chrétiennes, n° 71, I, 3, p. 101.

[243] ORIGÈNE, *Com Jn* X, 107, *op. cit.*, p. 447.

prophètes et le législateur[244], le Verbe de Dieu s'exprime devant les hommes : ce n'est pas sans revêtements appropriés qu'il s'exprime. Couvert là du voile de la chair, il l'est ici du voile de la lettre : si bien que la lettre est vue comme la chair, mais caché à l'intérieur le sens spirituel est perçu comme la divinité »[245]. La Parole qu'est le Verbe prend donc chair d'une certaine manière dans l'Écriture dont la lettre est comme sa chair (sensible et visible) et le sens spirituel comme sa nature divine (intelligible et invisible). En outre, en *Com Mt* X, 5, à propos de la parabole du trésor caché dans le champ, Origène identifie les Écritures et le Christ lui-même[246]. Même si, comme le rappelle à juste titre de Lubac[247], Origène ne parle pas à proprement parler d'incarnation du *Logos* dans l'Écriture, il y a bien chez Origène cette idée d'incarnation du Verbe dans les Écritures, incarnation qui est différente de l'incarnation dans la chair par laquelle le Verbe assume notre humanité, mais une incarnation qui est tout de même une forme sensible de présence du Verbe auprès de l'homme, à la portée de l'homme. La présence du Verbe dans la chair de l'homme sera beaucoup plus manifeste et beaucoup moins voilée que sa présence dans la chair de l'Écriture[248].

Nous avons donc montré la conviction profonde qui habite Origène que toute l'Écriture est une sur le plan de la signification puisqu'elle est parole de l'unique Verbe de Dieu, qu'elle ne fait que parler de lui, même si c'est d'une manière voilée, et qu'elle est même une certaine forme de présence sensible du Verbe quasi incarné en elle. Cette unicité de l'auteur est le fondement de l'unicité de signification de toute l'Écriture. Toute la difficulté réside dans le caractère voilé du signifié. Il va falloir ôter le voile, c'est-à-dire trouver les clés pour accéder à une lecture spirituelle de l'Écriture. Pour Origène, seul l'auteur de l'Écriture peut donner les clés. Il se fera ainsi l'un des premiers champions de la lecture christologique de l'Écriture, reprochant aux Juifs et aux hérétiques de briser l'unité de l'Écriture (Ancien et Nouveau Testament) en méconnaissant son sens spirituel. C'est cette lecture spirituelle, allégorique et typologique d'Origène qu'il nous faut maintenant étudier : comment l'Alexandrin articule-t-il sens littéral et sens spirituel, lettre et esprit, signifiant et signifié, face visible et face invisible du mystère ?

2.1.2. Le Verbe principe de la typologie origénienne

Parce que le Verbe est le principe unificateur de l'Écriture, il en est également le principe herméneutique et le mystagogue, c'est-à-dire celui qui, par la lettre, révèle le Mystère.

---

[244] Il s'agit certainement de Moïse.
[245] ORIGÈNE, *Hom Lv* I, 1, *op. cit.*, p. 67.
[246] Cf. ORIGÈNE, *Com Mt* X, 5, *op. cit.*, p. 157 : « Le "champ" véritablement "comblé, que le Seigneur a béni", c'est le "Christ de Dieu", et que le trésor caché en lui, c'est ce qui, selon Paul, a été caché dans le Christ ».
[247] HENRI DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, *op. cit.*, p. 364.
[248] Commentant la Transfiguration du Seigneur, Origène exprime ainsi l'éclat incomparable de la révélation du Verbe dans la chair : « Moïse et Élie n'avaient pas vu cette gloire recevoir du Père et répandre sur ceux qui la voient un éclat semblable à celui qu'ils contemplent maintenant avec les saints apôtres » (ORIGÈNE, *Com Jn* XIII, 310, *op. cit.*, p. 203).

2.1.2.1. Le Verbe fait chair herméneute de l'Écriture

Pour Origène, le Verbe de Dieu fait chair en Jésus-Christ est celui qui permet la lecture typologique de l'Écriture. Il est l'herméneute intérieur à chacun : « Il est là, le Verbe de Dieu, et son opération actuelle est d'écarter la terre de chacune de vos âmes et d'ouvrir ta source. Il est en toi, en effet, et ne vient pas du dehors »[249]. Il est celui qui révèle et rend manifeste le Mystère : « Le mystère manifesté maintenant a été manifesté par les écrits des prophètes et par l'apparition de notre Seigneur Jésus-Christ »[250]. En effet, si le Verbe est l'auteur de l'Écriture, si c'est de lui que parle l'Écriture, et si l'Écriture est en quelque sorte une forme d'incorporation du Verbe, il est normal de conclure que seul le Verbe est capable de donner à l'homme toute l'intelligence de l'Écriture. Il est le seul à en dévoiler la vérité, à en faire connaître tous les mystères, mystères unifiés dans un seul Mystère : le Mystère de Dieu révélé par le Verbe.

2.1.2.2. L'importance capitale de la lettre de l'Écriture

Nous voudrions insister ici sur une caractéristique fondamentale de la lecture allégorique ou spirituelle qu'Origène fait de l'Écriture. On a pu dire de sa lecture qu'elle malmenait, piétinait ou même détruisait souvent la lettre de l'Écriture. Cette critique de l'exégèse origénienne a été très vive peu de temps après la mort d'Origène, et elle est partagée par certains auteurs encore aujourd'hui[251]. Ce n'est pas parce qu'Origène n'a jamais voulu s'arrêter à la lettre de l'Écriture qu'il n'y a jamais accordé d'importance, bien au contraire. Il n'a eu de cesse de comprendre le sens littéral de l'Écriture de la manière la plus juste et la plus précise possible. Toute sa vie d'étude auprès des rabbins de Césarée et l'œuvre titanesque des Hexaples en sont des preuves évidentes. La lettre est importante pour Origène car elle est un symbole plein et non vide, elle est la face visible du mystère invisible, elle est ce que le Verbe donne à l'homme pour le découvrir. Et elle est le témoin de la manière dont ce Verbe se révèle dans l'histoire et non dans un mythe. Oui, la Loi de Moïse, les sabbats et les rites sacrificiels des Juifs sont importants pour Origène et il faut les

[249] ORIGÈNE, *Hom Gn* XIII, 4, *op. cit.*, p. 327.
[250] ORIGÈNE, *Com Jn* XIII, 101, *op. cit.*, p. 85.
[251] Sur cette question, nous ne suivons pas Marguerite Harl qui dit ceci : « Nous arrivons à cette conclusion paradoxale : quoique sa théologie soit suscitée par la Bible, que la Bible lui fournisse l'occasion d'exposés remarquables d'intelligence ou d'élévation spirituelle, quoique nous admirions l'œuvre exégétique d'Origène, nous ne pouvons pas dire que sa théologie soit une théologie strictement biblique. On peut même donner raison à cet exégète moderne qui présentait récemment Clément et Origène comme s'étant rendus coupables, au même titre que les Gnostiques, à l'égard du message néotestamentaire, de violences, de mutilations, d'altérations » (MARGUERITE HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, *op. cit.*, p. 350). Ainsi Origène, par son exégèse, détruirait le sens littéral et donc la dimension historique de l'Écriture (et notamment lorsqu'il commente Jn). Nous verrons qu'il en est tout autrement. Rappelons que le but de l'exégèse origénienne est de comprendre le sens littéral de l'Écriture pour en saisir le sens christologique et le sens mystique et eschatologique dans l'âme du chrétien (c'est-à-dire l'accomplissement du mystère porté par la lettre de l'Écriture).

expliquer pour en tirer la lecture spirituelle qui nourrira les chrétiens[252]. L'histoire narrée littéralement dans l'Écriture concerne bien tous les chrétiens par l'interprétation spirituelle que l'on peut en faire. Louis-Marie Chauvet[253] a raison de rappeler combien la lettre est importante pour ne pas gommer la contingence historique de la Révélation, et Paul Beauchamp d'avertir : « L'Esprit n'est trouvé que si la lettre n'est pas esquivée »[254].

Il n'en demeure pas moins que la lettre, comme tout ce qui est sensible[255], n'est qu'une étape sur le chemin de la connaissance du mystère. Crouzel rappelle que, pour Origène, il ne faut jamais s'y arrêter sous peine de passer à côté de la vérité qu'elle signifie : « Le mythe, ce n'est pas le sens historique de l'Ancien Testament, mais l'interprétation des Juifs en tant qu'elle s'y arrête. Il en est de ce mot comme de celui de Vérité : le symbole n'est pas mensonger, parce qu'il participe à son modèle ; mais si on s'attache à lui, sans suivre son mouvement naturel vers la Vérité, si on en fait une fin ultime, un être autonome, captant les hommages réservés à son mystère, on s'installe dans l'erreur et le symbole devient mensonge. Dans ce cas le sens littéral, bien qu'historiquement vrai, est mythe, parce qu'il ne suit pas la volonté de l'Esprit, refusant de s'effacer devant ce qu'il représente »[256]. Ainsi s'arrêter à la lettre, c'est faire de l'histoire un mythe et c'est quitter le chemin de la vérité pour prendre celui du mensonge.

L'un des buts de *Histoire et Esprit* du Cardinal de Lubac est de bien montrer le lien entre sens spirituel et sens littéral sans que ce dernier soit négligé, de montrer comment Origène passe de l'histoire à l'esprit sans annihiler l'histoire. Son but principal est ainsi de prouver qu'Origène est d'abord un mystique avant d'être un platonicien : « L'un des intérêts de ce symbolisme, dans la pensée chrétienne des premiers siècles, n'a-t-il pas été précisément d'assurer à l'histoire un sens que lui déniait l'antiquité païenne ? »[257]. Avec de Lubac, nous rejetons les accusations de ceux qui disent qu'Origène a ruiné l'histoire des textes (comme par exemple René Cadiou). En effet, de Lubac affirme qu'il faut « traverser l'histoire extérieure qui nous est offerte dans les Livres saints, surtout dans ceux de l'Ancien Testament, pour pénétrer jusqu'au "mystère spirituel" qui s'y trouve

[252] Cf. ORIGÈNE, *Hom Nb* VII, 2, 4, *op. cit.*, p. 177 : « Il est inévitable que ceux qui entendent lire dans l'Église le rituel des sacrifices, l'observance du sabbat et d'autres pratiques semblables, soient choqués et disent : Quel besoin de lire cela dans l'Église ? À quoi nous servent les préceptes judaïques et les observances d'un peuple méprisé ? […] Pour éviter aux auditeurs de pareils scandales, il faut s'adonner à la science de la Loi, partir de cette idée que la Loi est spirituelle pour comprendre et expliquer tout ce qu'on lit ».

[253] À propos de l'icône (d'après LOUIS-MARIE CHAUVET, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris : Les Éditions du Cerf, 1987, collection *Cogitatio Fidei*, p. 223) : « L'icône […] "recèle et décèle ce sur quoi elle repose : l'*écart* en elle du divin et de son visage". Au lieu de résorber l'altérité de Dieu, elle "préserve et souligne" la non-visibilité de ce qu'elle donne précisément à voir ». Et il ajoute : « Ainsi la lettre, toujours en transit (et cela à l'intérieur de l'Ancien Testament lui-même aussi bien que dans son rapport au Nouveau), a-t-elle un *statut iconique d'écart*. Elle n'est parole au présent que comme lettre tendue entre le passé qu'elle raconte et l'avenir qu'elle annonce » (LOUIS-MARIE CHAUVET, *Symbole et sacrement*, *op. cit.*, pp. 224-225).

[254] PAUL BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1982, p. 8.

[255] La lettre de l'Écriture tout comme la chair du Christ.

[256] HENRI CROUZEL, *Origène et la « connaissance mystique »*, *op. cit.*, p. 320.

[257] HENRI DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, *op. cit.*, p. 7.

caché. Mais cette vérité suppose sa réciproque. Il faut croire d'abord, en général, que les choses sont arrivées comme elles sont racontées »[258]. Origène « critique les lecteurs "hétérodoxes" de l'Évangile de saint Jean, qui, à propos des miracles de Jésus ou de son entretien avec la Samaritaine, versaient dans l'"allégorie" pour se débarrasser de la lettre »[259]. L'allégorie n'est pas pour Origène un moyen de se débarrasser de la lettre. Il nous faut maintenant comprendre comment s'articulent lettre et esprit, signifiant et signifié, face visible et face invisible du mystère.

2.1.3. L'articulation entre la lettre et le mystère

L'articulation entre la lettre et le mystère qu'elle révèle découle de la nature ontologique de l'Écriture qui, pour Origène, est un véritable organisme corps, âme et esprit : « Les choses visibles gardent une étroite parenté avec les invisibles […]. Donc, de même qu'une parenté mutuelle règne entre choses visibles et invisibles, terre et ciel, âme et chair, corps et esprit, et que de leurs liaisons résulte ce monde, ainsi faut-il croire que la Sainte Écriture aussi se compose d'éléments visibles et invisibles, pour ainsi dire d'un corps, celui de la lettre qu'on voit, d'une âme, le sens qu'on découvre à l'intérieur de la lettre, et d'un esprit, du fait qu'elle contient des vérités célestes »[260]. Certes la lettre n'est pas le mystère car la lettre n'est pas la vérité, mais il existe un lien ontologique entre la lettre et le mystère, entre le sensible et l'intelligible, en fin de compte entre les faces visible et invisible du mystère : « Rien de sensible n'est véritable. N'étant pas véritable, le sensible n'est pas, pour autant, mensonger, car le sensible peut avoir certaines analogies avec l'intelligible et il ne serait pas raisonnable de qualifier de mensonger tout ce qui n'est pas véritable »[261]. Pour comprendre la nature de ce lien entre lettre visible et mystère invisible, et comment la lettre met en présence du mystère, nous verrons que, chez Origène, les noms ont une force ontologique, puis nous analyserons les caractéristiques de l'allégorie origénienne par rapport au lien lettre-esprit, pour enfin mettre en évidence le rôle éminent de l'Esprit Saint dans cette articulation lettre-esprit.

2.1.3.1. La force ontologique des noms

Pour Origène, les mots peuvent avoir une force ontologique. Le nom par exemple dit ce qu'est la personne. Le nom Salomon signifie « le pacifique » et renvoie directement à la réalité du règne pacifique de ce roi[262]. Il en va du nom des personnes comme du nom des lieux ou des choses : pour Origène, il existe un lien entre le nom et la réalité qu'il désigne. Par exemple, le nom Jourdain

[258] *Ibid.*, p. 94.
[259] *Ibid.*, p. 124.
[260] ORIGÈNE, *Hom Lv* V, 1, *op. cit.*, pp. 205-207.
[261] ORIGÈNE, *Com Jn* I, 167, *op. cit.*, pp. 143-145.
[262] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* VI, 5, *op. cit.*, p. 131.

signifie « leur descente », or le Jourdain est le Verbe de Dieu fait chair ; il y a ainsi une correspondance entre le Jourdain et l'acte du baptême du Verbe de Dieu fait chair[263]. Pour Origène, « les noms sont attribués aux lieux d'après les évènements qui concernent Jésus : ainsi Gergésa, où les citoyens des porcs prièrent Jésus de s'éloigner de leur territoire, se traduit par "la demeure de ceux qui ont repoussé" »[264]. Ainsi, parce que chaque nom propre de l'Écriture est lié à une réalité terrestre et à une réalité céleste[265], « quiconque a la ferme volonté de comprendre les Saintes Écritures ne doit pas négliger de préciser le sens exact des noms propres »[266].

Dans *Parole et Mystère*, Balthasar insiste sur cette théorie des noms défendue par Origène : « Tout le sensible est dans son essence même, signe et image (*Hom Gn* IX, 1 ; *Com Rm* III, 7 ; *CCelse* VII, 31), précurseur de vérité (*Hom Ct* III). […] Par essence et non par convention, tout son être est un geste qui monte vers son Idée spirituelle. Il est plus que symbolique, il est symbole »[267]. Il rappelle que, selon Harnack, à l'époque d'Origène, il y a identité entre le symbole et ce qu'il signifie. Le symbole n'est pas un signe différent de la réalité signifiée. Crouzel va dans le même sens : « Il y a un lien naturel et comme existentiel entre le symbole et sa vérité, une présence du signifié à l'intérieur du signifiant »[268]. Le nom même de Jésus est en relation avec son activité qui est de sauver. « Un lien d'ordre physique et existentiel unit donc le nom à la personne ou au lieu qui le porte : Origène l'affirme assez souvent[269]. Les noms sont chargés de puissance surnaturelle, participant à la réalité des mystères représentés. La Bible est ainsi un grand sacrement agissant dans l'âme de toute la grâce que contiennent les vérités qu'elle figure »[270] et « lire la Bible devient un acte quasi sacramentel, car la grâce de Dieu travaille dans l'âme qui le prie et a fait ce qui dépendait d'elle. La Bible, "incantation de Dieu", est un symbole qui agit »[271]. En *CCelse* I, 24, Origène répond précisément à Celse sur la question de la nature des noms, et en particulier des noms de Dieu. C'est le débat classique en philosophie grecque : l'origine des noms est-elle conventionnelle (ce que pensaient Épicure et Aristote) ou naturelle (comme le pensaient les Stoïciens) ? Alors que

[263] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* VI, 217-220, *op. cit.*, pp. 295-299.
[264] ORIGÈNE, *Com Jn* X, 63, *op. cit.*, p. 423.
[265] Cf. ORIGÈNE, *Hom Jos* XXIII, 4, *op. cit.*, p. 467 : « Ne croyez pas qu'un texte scripturaire soit méprisable parce qu'il est rempli de noms propres. Sachez au contraire que dans ces passages sont contenus des mystères ineffables, trop grands pour trouver une expression humaine ou pour être entendus à l'oreille d'un mortel ».
[266] ORIGÈNE, *Com Jn* VI, 207, *op. cit.*, p. 287.
[267] HANS URS VON BALTHASAR, *Parole et mystère chez Origène*, *op. cit.*, p. 20.
[268] HENRI CROUZEL, *Origène et la « connaissance mystique »*, *op. cit.*, p. 254.
[269] Dans son *Traité des Principes*, Origène semble cependant renier cette théorie de la puissance des noms : « Tout homme qui se soucie de vérité ne doit guère s'occuper des mots et des paroles, car dans chaque nation il y a des usages divers concernant les mots ; il doit porter plutôt son attention sur ce qui est signifié que sur les mots qui le signifient, surtout quand il s'agit de réalités si hautes et si difficiles » (ORIGÈNE, *Per Arch* IV, 3, 15 (27), *op. cit.*, p. 397). La deuxième partie de la phrase donne la clé de cet apparent reniement. Origène ne nie pas la force de signification des mots, il ne nie pas le lien ontologique entre le mot et ce qu'il signifie, mais il invite ici à s'attacher davantage au signifié qu'au signifiant.
[270] HENRI CROUZEL, *Origène et la « connaissance mystique »*, *op. cit.*, p. 256.
[271] *Ibid.*, p. 257.

Celse semble adopter l'origine conventionnelle des noms, Origène se situe, comme Platon, à mi-chemin, car pour lui certains noms ont une origine conventionnelle (les noms choisis par les hommes) mais d'autres, et notamment ceux concernant l'identité de Dieu, appartiennent à la science divine et ont été donnés aux hommes par Dieu. C'est pour cette raison que ces noms dont l'origine est naturelle et divine ont une puissance d'action quand on les prononce, comme pour les mots utilisés par les mages égyptiens pour leurs incantations magiques.

Nous allons maintenant comprendre que ce lien ontologique entre lettre et mystère fait de l'allégorie origénienne une réalité bien différente de l'allégorie païenne de son temps. Cette question de la similitude ou de la différence entre allégorie chrétienne et allégorie païenne a fait l'objet au milieu du XX^{e} siècle d'un vif débat qu'il est intéressant de rappeler.

2.1.3.2. L'allégorie chrétienne n'est pas l'allégorie païenne

Cette question de la spécificité de l'allégorie chrétienne est cruciale pour notre travail sur la sacramentalité de la Parole chez Origène. L'enjeu de cette question est véritablement la nature sacramentelle de la Parole de Dieu portée par l'Écriture.

Nous voudrions d'abord présenter la position de Jean Pépin dans *Mythe et allégorie* (1958), position qui sera aussitôt critiquée par le Cardinal de Lubac en 1959. Pour Pépin, l'allégorie est le chemin d'accès à une vérité cachée par la lettre, et révélée aussi par elle à ceux qui savent « lire ». L'allégorie est donc un chemin d'accès au sens véritable. C'est pour cela que les chrétiens l'ont utilisée, comme les païens, pour dire une vérité (celle de Dieu) qui est la vérité par excellence cachée à ceux qui ne savent pas lire, révélée à ceux qui font la lecture allégorique. Mais l'allégorie chrétienne est bien différente de l'allégorie païenne car le lien entre la « lettre » et l'« esprit » est en christianisme un lien d'évènement à évènement et non de code à message. Les païens ont adopté l'allégorie pour purifier leurs mythes de ce qui était immoral. Pour eux, un mythe (récit) est l'allégorie d'une réalité humaine atemporelle. Pour les Chrétiens, un évènement de l'histoire est l'allégorie d'un autre évènement de l'histoire ou d'une réalité spirituelle, l'allégorie chrétienne établissant entre les deux réalités un rapport d'analogie souvent appelé typologie, terme que préfère Pépin. Pour ce dernier, la différence entre l'allégorie chrétienne et l'allégorie païenne consiste donc en l'historicité de la lettre[272]. À cette caractéristique de l'allégorie chrétienne s'ajoute la dialectique vétusté/nouveauté : « L'opposition apparaît bien fondée entre l'interprétation allégorique, qui dégage des mythes une signification sur laquelle le temps n'a pas de prise, et l'interprétation

[272] JEAN PÉPIN, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris : Études augustiniennes, 1976, p. 498.

typologique, qui découvre dans l'Ancien Testament la préfiguration d'une histoire à venir »[273]. De Lubac parlera d'allégorie *in verbis* (païenne) et d'allégorie *in facto* (chrétienne)[274]. Mais en 1959, de Lubac écrit un article dans la revue *Recherches de Science Religieuse* intitulé « À propos de l'allégorie chrétienne » dans lequel il se démarque de la position de Pépin et de tous ceux qui considèrent que l'allégorie chrétienne vient du paganisme et est comme l'allégorie païenne (qu'elle fonctionne comme elle et qu'elle est de même nature qu'elle). Contre Pépin et bien d'autres, de Lubac défend le fondement paulinien de l'allégorie chrétienne dont le principe est différent de celui de l'allégorie païenne. Certes, Pépin avait déjà noté une différence majeure entre les allégories chrétienne et païenne, mais il n'avait pas montré la véritable originalité de l'allégorie chrétienne qui est d'être ordonnée au fait du Christ, à l'évènement Jésus-Christ, ce qui nous semble capital pour comprendre l'allégorie chrétienne. Certes, l'allégorie chrétienne est une mise en relation d'évènement à évènement et non de code à message, mais elle est surtout une mise en relation de différents évènements de la vie des hommes avec un même et unique évènement : Jésus-Christ. Pour de Lubac, « [l'allégorie chrétienne] n'est pas au service de quelque pensée naturiste ou de quelque abstraction philosophique. Elle va de l'histoire à l'histoire – quoique pas à la seule histoire, ou pas au seul dehors de l'histoire. Elle met en rapport des faits singuliers avec un autre fait singulier… en sorte que tout culmine dans un grand Fait, qui, en sa singularité tout à fait unique, est porteur de toute fécondité spirituelle. Ainsi son terme est-il tout à la fois "historique", "mystique" et "céleste". C'est le Fait du Christ, à la fois unique et universel ; c'est le Mystère chrétien dans toutes ses dimensions… Ainsi, tandis que l'allégorisation philosophique des mythes est de plus en plus un phénomène de vieillissement, l'allégorisation chrétienne de l'Écriture apparaît liée, dans l'histoire, au sentiment triomphal de la nouveauté chrétienne »[275]. En outre, « l'union des deux termes [lettre et esprit, ombre et vérité, histoire et mystère] dans la distinction […] est l'une des formes sous lesquelles nous apparaît la *Nouveauté chrétienne* »[276]. Ainsi, avec de Lubac, nous affirmons que l'allégorie chrétienne n'est ni sur le fond ni sur la forme en dépendance avec l'allégorie païenne. Elle est une nouveauté radicale initiée par Paul. Dans son article « Les débats sur le "sens spirituel" dans les *Recherches de Science Religieuse* (années 1940-1950) », Michel Fédou rapporte que de Lubac s'est également insurgé contre le Cardinal Daniélou pour qui les Alexandrins font de l'allégorie (en héritage de Philon) alors que ce qui est spécifiquement chrétien, c'est la typologie. De Lubac n'est pas d'accord avec lui car dans les écrits pauliniens eux-mêmes sont attestées

[273] *Ibid.*, p. 506.
[274] HENRI DE LUBAC, « Allégorie hellénistique et allégorie chrétienne », *in Théologies d'occasion*, Paris : DDB, 1984, p. 182.
[275] Cf. MICHEL FÉDOU, « Les débats sur le "sens spirituel" dans les *Recherches de Science Religieuse* (années 1940-1950) », *in Recherches de Science Religieuse*, Tome 99/2, avril-juin 2011, p. 198. Michel Fédou cite de Lubac (article « À propos de l'allégorie chrétienne », *RSR* 47, 1959, pp. 41-42).
[276] HENRI DE LUBAC, « Allégorie hellénistique et allégorie chrétienne », *art. cit.*, p. 200.

typologie (Rm 5, 14 ; 1 Co 10, 6) et allégorie (Ga 4, 24). La typologie est la présentation d'un type et d'un antitype, l'allégorie est la mise en relation vivante de l'un avec l'autre. Ce qui est vrai pour de Lubac, c'est que « typologie » est d'un usage proprement chrétien, alors qu'« allégorie » est utilisée aussi hors du christianisme. Avec de Lubac, nous disons que l'exégèse chrétienne est le passage de la lettre à l'esprit et qu'Origène est pour cela plus influencé par la typologie paulinienne que par l'allégorie philonienne.

La typologie origénienne est donc la mise en lien de différents évènements dans lesquels Dieu a parlé, dans lesquels il s'est révélé, dans lesquels il a laissé une trace, une empreinte (c'est-à-dire un type) de son Mystère, pour faire jaillir en pleine lumière ce Mystère à la fois caché dans ces évènements et révélé par eux, Mystère unique de Dieu se révélant dans le Verbe fait chair. La typologie d'Origène comme relation d'évènement à évènement explique aussi le lien ontologique entre le signifiant et le signifié, entre le visible et l'invisible, le littéral et le spirituel : ce sont deux évènements ontologiquement liés car liés au même évènement qu'est le Verbe fait chair. Ce lien est un lien de participation, comme le lien de participation de l'image à son modèle, du type à son antitype. La typologie est la mise en miroir[277] de différents évènements de salut tous en lien avec l'unique Mystère de Dieu révélé par le Verbe. De Lubac préfère parler de sens spirituel plutôt que de typologie ou d'allégorie car allégorie est un mot piégé (par rapport à l'allégorie païenne) et typologie est trop réducteur car n'évoquant pas l'accomplissement spirituel dans l'âme du croyant[278]. Il est désormais nécessaire de remonter à la source de l'allégorie chrétienne, celle à laquelle Origène a puisé : l'allégorie paulinienne.

2.1.3.3. Paul est l'inspirateur de l'allégorie origénienne

À de très nombreuses reprises, Origène fait référence à l'allégorie (Ga 4, 22s ; Col 2, 16-17 ; Rm 11, 4-5 ; Hb 8, 5) et à la typologie (1 Co 10, 1-6)[279] pauliniennes. Même s'il ne considère pas que Paul est l'auteur de l'épître aux Hébreux, il range cette épître parmi les écrits pauliniens et convoque souvent Hb 12, 22[280] pour fonder sa typologie : en Jésus-Christ, l'homme terrestre se rapproche des réalités célestes, c'est-à-dire des mystères divins dont Jérusalem céleste est la figure. Comme nous l'annoncions déjà plus haut, de Lubac est un fervent défenseur de l'origine paulinienne de l'allégorie origénienne et il a certainement raison : « Chez saint Paul, [Origène] trouve deux choses : le principe de son exégèse et quelques exemples de son application »[281], et

[277] « *Tamquam imaginem in speculo* » comme le dit Hilaire de Poitiers en *De Mysteriis* I, 1.
[278] HENRI DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, *op. cit.*, p. 387.
[279] Cf. par exemple ORIGÈNE, *Hom Nb* VII, 2, 2.
[280] Hb 12, 22 : « Vous vous êtes approchés de la montagne de Sion et de la cité du Dieu vivant, de la Jérusalem céleste, et de myriades d'anges, réunion de fête ».
[281] HENRI DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, *op. cit.*, p. 70.

« l'usage paulinien du terme ["allégorie" en Ga] est original ; or c'est de saint Paul que l'exégèse chrétienne le recevra et dans le sens de saint Paul qu'elle l'emploiera le plus souvent. On peut le vérifier chez Tertullien [*Adv Marc* I, 3]. On le vérifie aussi chez Origène »[282]. Origène reçoit de Paul une allégorie qui ne détruit pas l'histoire[283].

2.1.3.4. L'Esprit Saint rend possible la mise en présence du Mystère

Comme nous l'avons montré plus haut, le Verbe est l'auteur de l'Écriture, il parle par et dans l'Écriture, et l'Écriture parle de lui. Il est l'herméneute de l'Écriture, celui qui permet à l'homme accueillant la Parole de le reconnaître présent et de l'entendre. Pour Origène, l'Esprit Saint joue un rôle majeur dans la livraison au croyant du mystère du Verbe dans et par l'Écriture : « Il est temps de prier Dieu de nous aider par le Christ dans le Saint Esprit à découvrir le sens mystique caché comme un trésor sous les mots »[284]. L'Esprit Saint souffle dans toutes les Écritures, ce qui leur donne leur unité[285] : « C'est le même Esprit de Dieu qui parle chez Moïse et chez Paul »[286]. En *Hom Nb* XXVII, 1, 7 comme en *Hom Gn* IV, 3, nous pouvons lire que l'Esprit Saint est l'auteur des Écritures (« les écrits du Saint Esprit »). C'est l'Esprit qui permet de voir le sens spirituel caché sous la lettre[287]. Il faut ainsi avoir l'Esprit du Christ pour faire une lecture christologique de l'Écriture. Chez Origène, l'œuvre du Saint Esprit pourrait se résumer à ceci : permettre l'union entre le spirituel et le terrestre[288], ou plutôt rendre spirituel ce qui est terrestre, tant la lettre de l'Écriture que la chair[289] de l'homme déchu. Cet Esprit Saint, l'homme déchu le reçoit au baptême et peut le transmettre par la prédication[290]. Par le baptême, « l'âme de chacun [de chaque homme] est unie au Saint Esprit et chacun des sauvés devient spirituel »[291]. Grâce à l'Esprit, il y a donc une union, ou, comme dirait Balthasar, une « compénétration ontologique de la créature et de

---

[282] *Ibid.*, p. 122.
[283] Cf. JEAN-NOËL GUINOT, « La frontière entre allégorie et typologie, école alexandrine, école antiochienne » *in Recherches de Science Religieuse* n° 99/2 avril-juin 2011, pp. 207-228.
[284] ORIGÈNE, *Com Jn* I, 89, *op. cit.*, p. 105.
[285] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* X, 107, *op. cit.*, p. 447 : « Il s'agit d'aborder toute l'Écriture comme un seul corps, sans briser ni couper les liens si forts et si vigoureux qui font l'harmonie de tout l'ensemble – ce que font ceux qui, pour autant que cela dépend d'eux, brisent l'unité de l'Esprit qui souffle dans toutes les Écritures ».
[286] ORIGÈNE, *Hom Nb* II, 1, 2, *op. cit.*, p. 57.
[287] Cf. ORIGÈNE, *Hom Lv* I, 1, *op. cit.*, p. 71.
[288] Selon Balthasar, l'Idée platonicienne s'est transformée en *pneuma* chrétien. L'union qu'est la connaissance est une union d'amour entre deux réalités différentes (sensible et spirituelle) (cf. HANS URS VON BALTHASAR, *Parole et mystère chez Origène*, *op. cit.*, p. 32). Le rôle de l'Esprit Saint est de permettre l'union entre le sensible et le spirituel, dans l'Écriture comme dans l'âme de l'homme comme dans la chair du Christ, l'union hypostatique étant pour Balthasar « la cause exemplaire de toute union pneumatique avec Dieu » (*ibid.*, note 21 p. 33). Origène mettrait ainsi en place une nouvelle métaphysique, celle de l'Esprit (cf. *ibid.*, note 29 p. 36).
[289] Chair au sens de tout l'homme, au sens paulinien du charnel.
[290] « Il n'est pas corporel (*σωματικόν*), son baptême, à lui qui comble l'homme repentant d'Esprit Saint et d'un feu divin détruisant tout ce qui est matériel et anéantissant tout ce qui est terrestre, non seulement en celui qui le reçoit en lui-même, mais encore en quiconque écoute ceux qui l'ont reçu » (ORIGÈNE, *Com Jn* VI, 162, *op. cit.*, p. 253).
[291] ORIGÈNE, *Com Jn* I, 197, *op. cit.*, p. 159.

Dieu »[292], qui entraîne une transformation : la spiritualisation de l'homme terrestre. Origène parle de renouvellement (*ἀνακαινώσεως*), de régénération (*ἀναγεννήσεως*), de nouvelle naissance (*παλιγγενεσίας*) accomplis par l'Esprit lors du baptême[293]. « Dieu est *πνεῦμα* »[294], par analogie au *pneuma* souffle de vie, de respiration, de l'homme[295]. Il n'est pas un corps. « Est-ce que le texte "Tu leur retireras le *pneuma* et ils périront" et "Tu enverras ton *pneuma* et ils seront créés et tu renouvelleras la face de la terre", nous ne les comprendrons pas mieux d'après ce *pneuma*-là, si nous admettons que celui qui est privé du *pneuma* (Esprit) divin devient terrestre, et qu'après s'être rendu apte à l'accueillir et l'avoir reçu, il sera recréé, et une fois recréé, sauvé ? »[296]. L'Esprit est donné ici-bas sous forme d'arrhes, le don en plénitude est eschatologique[297]. La participation à l'Esprit Saint initiée au baptême est appelée à croître tout au long de la vie chrétienne. Comme le dit le Père de Lubac, « toute "l'économie" divine auprès des hommes "tend vers un terme unique". Autrement dit, "l'intention de l'Esprit" [*CCelse* 7, 29] étant une, totale, globale, le sens spirituel qui résulte de cette intention est, lui aussi, parfaitement un, et plus nous l'approfondirons, plus nous le verrons se ramener pour nous à son unité première »[298]. L'œuvre de l'Esprit est donc de ramener dans l'unité du Mystère ce que le charnel a dispersé. L'Esprit du Christ œuvre dans le cœur du baptisé pour lui faire découvrir dans et par l'Écriture Celui qui est capable de ramener dans l'unité tout ce qu'il est, unité avec lui-même et unité avec Dieu.

Pour le sens spirituel qu'elle véhicule, la lettre de l'Écriture n'est donc ni un pur prétexte ni un support artificiel, mais elle est le récit qui narre un évènement de l'histoire, et découvrir le sens spirituel est découvrir à quel évènement, autre ou supérieur (au sens de plus grand), renvoie cet évènement. Le rapport lettre-esprit est un rapport analogique d'évènement à évènement en lien ultime avec l'unique évènement Jésus-Christ. Voilà la sacramentalité dont il est question chez Origène : un jeu de signification entre évènements tous liés à l'unique évènement Jésus-Christ, Verbe de Dieu fait chair, tous marqués de l'empreinte – du type ou de l'image – du Mystère par excellence qu'est le Verbe. Ces liens peuvent être d'évènement historique à évènement historique (Ancien Testament et Évangile temporel par exemple), ou d'évènement historique à évènement supra historique (Ancien Testament ou Évangile temporel et Évangile éternel). C'est pour cette raison que l'on peut parler du Mystère et des mystères. L'Esprit Saint œuvre pour la manifestation

[292] HANS URS VON BALTHASAR, *Parole et mystère chez Origène*, *op. cit.*, p. 29.
[293] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* VI, 169, *op. cit.*, p. 257.
[294] ORIGÈNE, *Com Jn* XIII, 124, *op. cit.*, p. 97.
[295] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* XIII, 140, *op. cit.*, p. 107.
[296] ORIGÈNE, *Com Jn* XIII, 141, *op. cit.*, p. 107.
[297] « Les adorateurs en esprit, adorant selon le don qu'ils ont reçu, adorent pour le moment dans les arrhes de l'Esprit ; ils adoreront le Père dans la plénitude de l'Esprit lorsqu'ils auront accueilli en eux cette plénitude de l'Esprit » (ORIGÈNE, *Com Jn* XIII, 112, *op. cit.*, p. 91).
[298] HENRI DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, *op. cit.*, p. 302.

des liens spirituels entre les mystères, tous participants à l'unique Mystère du Verbe fait chair qui fait le lien entre tous ces évènements, c'est-à-dire entre tous les mystères.

Après avoir démontré l'unité de signification constitutive de l'Écriture qui permet à l'Écriture d'être le signe de la présence du Mystère, il nous faut maintenant analyser la puissance de sanctification de la Parole de Dieu portée par l'Écriture. Comment l'Écriture rend-elle possible l'union de l'homme au Mystère ?

2.2. Le Verbe sacrement de la divinisation de l'homme

Nous allons montrer ici que l'Écriture rend possible l'union de l'homme au Mystère, mais aussi que cette union est source de transformation de l'âme sur le chemin de la connaissance de Dieu. Par l'Écriture, l'homme est uni à un mystère qui s'accomplit en lui.

2.2.1. Le retour de l'homme vers Dieu selon la théologie de l'image et de la ressemblance

Le Verbe-*Logos* mystagogue conduit l'homme *logikos* sur le chemin de la connaissance mystique qui conduit au Père. Nous allons voir combien le Verbe est un guide puissant mais aussi quelles doivent être les dispositions de l'homme pour bénéficier de cette puissance.

2.2.1.1. Le Verbe conduit l'homme sur le chemin de la connaissance mystique

« Il est bon, le chemin qui conduit au bon Père l'homme bon qui tire de bonnes choses de son bon trésor, le serviteur bon et fidèle »[299]. Voilà le but du chemin mystique de l'homme : le Père plein de bonté. L'homme, créé à l'image du Dieu bon, peut, par l'œuvre du Verbe Image de Dieu, retrouver le chemin de la connaissance de Dieu. Pour dire combien cette connaissance demeure imparfaite ici-bas, Origène cite souvent les expressions pauliniennes « dans un miroir » (*δι᾽ἐσόπτρου*) et « d'une manière confuse » (*ἐν αἰνίγματα*)[300]. L'avancée de l'homme sur le chemin de la connaissance de Dieu dépend du type de *logos* auquel il participe. En *Com Jn* II, 28-33 sont décrites les quatre catégories d'hommes classés selon le verbe auquel ils participent : Osée, Isaïe, et les prophètes participent au Verbe éternel (qui demeure dans le Principe), les « croyants » participent au Verbe fait chair (ils ne connaissent que le Christ selon la chair, Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié), les philosophes suivent des doctrines qui participent du Verbe, et enfin, les plus éloignés du Verbe qui est en Dieu, ceux qui sont complètement dans l'erreur en suivant un *logos*

[299] ORIGÈNE, *Com Jn* VI, 105, *op. cit.*, p. 209.
[300] Origène associe souvent 1 Co 13, 12 et 1 Co 8, 2 (cf. *Com Jn* I, 93, *op. cit.*, p. 109 ; *Com Jn* II, 229, *op. cit.*, p. 365 ; *Com Jn* X, 306, *op. cit.*, p. 571 ; *Com Jn* XIII, 58, *op. cit.*, p. 63 ; *Com Jn* XIII, 113, *op. cit.*, pp. 91-93).

totalement corrompu. Pour Origène, dès cette vie, même si c'est d'une manière voilée et imparfaite, il est possible pour les parfaits d'adorer le Père en esprit et en vérité[301].

Dans son chemin vers Dieu, l'homme a besoin de nourriture spirituelle, nourriture qui doit être de plus en plus consistante à mesure qu'il avance sur ce chemin : « Plus nous avançons, plus nous mangeons des mets supérieurs et abondants, jusqu'à ce que nous parvenions peut-être à manger la même nourriture que le Fils de Dieu, (cette nourriture) que, pour le moment, les disciples ne connaissent pas »[302]. Pour Origène, tous les êtres spirituels, à l'exception du Père, ont besoin de nourriture[303]. La nourriture du Fils est de faire la volonté du Père[304]. Image du Père, le Verbe apprend à l'homme en route vers Dieu à se nourrir spirituellement jusqu'à le faire comme lui-même. Cette nourriture n'est rien d'autre que de faire la volonté du Père. Le péché, comme acte de désobéissance, est l'acte qui éloigne de Dieu l'homme qui ne cherche plus à faire la volonté du Père. Le Verbe fait chair vient délivrer l'homme déchu des liens mortifères du péché pour lui faire retrouver le chemin du Père[305]. L'œuvre du Verbe consiste bien à préparer l'homme au but du chemin mystique qui est de recevoir du Père sa bonté en le contemplant[306]. L'âme connaît un cheminement par étapes ici-bas mais aussi dans le ciel après la résurrection jusqu'à ce qu'elle parvienne au Père[307].

Peter Nemeshegyi rappelle ceci qui est essentiel : c'est parce qu'il y a une parenté entre le *logos* de l'homme et le *Logos* divin que le *Logos*, non seulement comme *Logos* mais encore plus comme *Logos* fait chair, est capable de conduire l'homme déchu sur le chemin de la connaissance mystique. « Connaître, pour Origène, c'est "être semblable", "s'unir". En conséquence, il est absolument impossible pour ceux qui ne se ressemblent pas, de se connaître » [308]. L'homme est créé *logikos*, semblable à Dieu, selon l'image de Dieu, et le Verbe, par l'Incarnation, se fait semblable à

[301] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* XIII, 87-88, *op. cit.*, p. 77.
[302] ORIGÈNE, *Com Jn* XIII, 225, *op. cit.*, p. 153. Origène commente Jn 4, 32.
[303] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* XIII, 214s, *op. cit.*, p. 149s.
[304] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* XIII, 228, *op. cit.*, p. 155. Origène commente Jn 4, 34.
[305] « Parce que, étant dans le péché, nous ne retirions aucun profit de sa vie prééminente, [le Fils] est descendu dans notre mort afin que, Jésus étant mort au péché, "nous portions sa mort dans notre corps" et devenions capables de contenir en nous, à notre place et pour les siècles des siècles, sa vie qui succède à la mort. Car ceux qui portent toujours dans leur corps la mort de Jésus auront aussi sa vie manifestée dans leur corps » (ORIGÈNE, *Com Jn* I, 227, *op. cit.*, p. 171). « La mort du Christ a affaibli les puissances qui combattent la race des hommes et, par sa force ineffable, elle a, en chacun des croyants, arraché la vie au péché » (ORIGÈNE, *Com Jn* I, 233, *op. cit.*, p. 175).
[306] « C'est sans doute par sa justice que le Sauveur prépare toutes choses, par des circonstances favorables, par sa parole, par son gouvernement, par des châtiments et, si l'on peut dire, par ses remèdes spirituels, à recevoir en elles, à la fin, la bonté du Père » (ORIGÈNE, *Com Jn* I, 254, *op. cit.*, pp. 185-187) ; « l'intelligence purifiée, qui a dépassé toutes les réalités matérielles afin de parvenir avec le plus de certitude possible à la contemplation de Dieu, est déifiée (θεοποιεῖται) par ce qu'elle contemple » (ORIGÈNE, *Com Jn* XXXII, 338, *op. cit.*, p. 333).
[307] Cf. ORIGÈNE, *Homélies sur les Nombres. Tome III. Homélies XX à XXVIII*, Texte latin de W.A. BAEHRENS, Nouvelle édition par LOUIS DOUTRELEAU, Paris : Les Éditions du Cerf, 2001, coll. Sources Chrétiennes, n° 461, XXVII, 6, 1, p. 297 : « Il y a deux voyages de l'âme, – l'un qu'elle accomplit dans la chair […] – l'autre qu'elle accomplira, après la résurrection, pour monter aux cieux : au terme suprême, elle ne monte pas du premier coup ni violemment ; elle traverse maintes étapes en chacune desquelles elle est illuminée et reçoit un accroissement de splendeur toujours nouveau ; à chaque étape elle est inondée de la lumière de la sagesse et, enfin, parvient au Père des lumières lui-même ».
[308] PETER NEMESHEGYI, *La paternité de Dieu chez Origène, op. cit.*, p. 168.

l'homme déchu pour que l'homme déchu puisse encore être uni à Dieu. Le Verbe fait chair guide l'homme selon sa mesure, se dévoilant à lui et lui donnant la nourriture spirituelle selon ce qui lui convient : « Aux commençants appartient le Christ dans sa nature corporelle, aux progressants surtout son âme et son esprit, aux parfaits sa divinité »[309]. Cette parenté entre le *Logos* divin et le *logos* de l'homme, nous la retrouvons dans l'Écriture porteuse du *Logos* divin. Ainsi, pour de Lubac, « il y a […] entre l'Écriture et l'âme une connaturalité. Toutes deux sont un temple où réside le Seigneur, un paradis où il se promène. […] Le *Logos* qui est en l'une comme Parole est en l'autre comme Raison. Toutes deux recèlent donc au fond de soi le mystère. […] Ce que nous appelons dans l'Écriture sens spirituel, dans l'âme nous le nommons image de Dieu »[310]. Dans l'Écriture comme dans l'âme se trouve la marque, la trace, l'empreinte du *Logos* divin qui est à l'œuvre pour conduire l'homme sur le chemin de la connaissance mystique.

2.2.1.2. La force de la Parole du Verbe

Comme beaucoup à son époque, Origène croit à la puissance de la parole, surtout lorsque celle-ci est parole de Dieu ou parole magique. Nous en avons une trace éloquente en *Hom Nb* XIII, 4, 3 : « Il faut avouer qu'en certains cas les paroles ont plus de pouvoir et d'efficacité que les actes ; ainsi, ce que n'aurait pu réaliser l'armée d'un grand nombre de nations, ce qu'on n'aurait pas pu obtenir par le fer et les armes, cela se réalise par des paroles ; je ne dis pas par des formules sacrées ou par des paroles de Dieu, mais par certaines paroles dont la formule est toute humaine, et que je ne sais comment nommer »[311]. En disant les choses de cette manière, Origène sous-entend une force évidente, non discutée et reconnue aux paroles sacrées (en vue de la magie) et aux paroles de Dieu. La parole de Dieu est donc puissante par elle-même comme parole venant de Dieu. Dans *Com Jn*, Origène atteste très souvent que la Parole de Dieu qu'est le Verbe est puissante. D'elle-même, elle est capable d'exercer une puissance sur celui qui la reçoit[312]. Pour commenter Jn 4, 13-14, Origène donne la parole au Christ : « Moi, au contraire, j'ai un enseignement (λόγος) si excellent que ce que j'annonce devient en qui l'accueille la source du

[309] *Ibid.*, p. 168.
[310] HENRI DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, *op. cit.*, pp. 346-347.
[311] ORIGÈNE, *Hom Nb* XIII, 4, 3, *op. cit.*, p. 133.
[312] En *Com Rm* VI, 13, 7, à l'occasion du commentaire de l'évangile des disciples d'Emmaüs, Origène exprime ainsi la force de la Parole du Verbe : « Le Sauveur, faisant route avec Cléophas et un autre disciple, et leur découvrant les Écritures, les embrasa de l'Esprit de sa bouche, au point que ceux-ci disaient : *Notre cœur n'était-il pas tout brûlant au-dedans de nous, lorsqu'il nous découvrait les Écritures ?* ». Aussitôt après, en *Com Rm* VI, 13, 8, Origène exprime que cette force de la Parole du Verbe peut devenir la force de la parole du disciple annonçant cette Parole : « Non seulement Jésus a transmis son Esprit par sa parole à ceux qui l'écoutaient, mais […] celui-là aussi qui annonce en son nom la Parole de Dieu, transmet l'Esprit de Dieu à ceux qui l'écoutent. Toi aussi, si tu annonces la Parole de Dieu et si tu le fais loyalement, d'une conscience pure, et si tu ne te portes pas en faux par tes paroles, comme celui qui enseigne d'une manière et agit d'une autre, il peut se faire qu'à ta parole, le feu de l'Esprit Saint enflamme les cœurs de ceux qui t'écoutent, et que soudain, ils prennent feu et qu'ils brûlent d'accomplir ce que tu enseignes ».

breuvage de vie ; et celui qui reçoit de mon eau en éprouvera un si grand bienfait, que jaillira en lui, capable de lui faire trouver tout ce qu'il cherche, une source d'eaux qui s'élance vers le haut : car son intelligence (*διανοία*) se met à bondir et à voler très vite, conformément à la mobilité de cette eau, qui, par ce bondissement même et cet élan, la porte plus haut, vers la vie du siècle à venir »[313]. Origène exprime ici la puissance de la parole du Verbe : une parole qui bouleverse l'intelligence de l'homme pour la tourner vers les réalités d'en-haut. Il évoque très souvent cette puissance de la parole du Verbe. Par exemple, à propos de la résurrection de Lazare en *Com Jn* XXVIII, 50, il présente Lazare comme le type de l'homme mort à cause du péché et rendu à la vie par la puissance de la Parole, le Verbe de Dieu. La résurrection de Lazare (retour à la vie) et la libération de son péché (bandelettes) sont pour qu'il aille librement à la table des noces de l'Agneau, grâce à la parole de Jésus[314]. Cette force du Verbe est présente par elle-même dans l'Écriture : « Il existe dans les Écritures saintes une sorte de force (*vis*) qui suffit, même sans explication, à celui qui la lit »[315]. L'enseignement des Écritures « est efficace. […] Comme Dieu même, les Écritures opèrent ce qu'elles disent »[316]. La puissance de la Parole de Dieu vient bien du Verbe et non de l'art littéraire de l'Écriture[317]. Nous développerons cette idée très importante dans la troisième partie de notre travail.

2.2.1.3. Le salut par contact avec la lettre de l'Écriture, chair du Verbe

La force de la parole du Verbe portée par l'Écriture vient aussi du contact qui se produit entre celui qui écoute la Parole et le Verbe comme incorporé dans l'Écriture. Accueillir la Parole, c'est d'une certaine manière toucher, par l'Écriture proclamée, la chair du Verbe. Or le contact avec la chair du Verbe est source de sanctification et de salut, comme on peut le constater souvent dans l'Évangile : « Comme on l'a dit, toucher la chair de Jésus de la manière exposée plus haut, avec une foi totale, s'approcher avec une obéissance entière de Jésus comme du Verbe fait chair, c'est toucher la chair du sacrifice et être sanctifié. […] On touche donc encore la chair du Verbe de Dieu, quand on examine les sens intérieurs et peut en expliquer les mystères cachés »[318]. Accueillir la Parole, c'est toucher le Verbe fait chair. Dans *Parole et Mystère,* Balthasar se révèle très sensible à ce contact avec le corps du Christ. Il parle souvent de « corps » ou d'« incorporation » : le Christ vit

[313] ORIGÈNE, *Com Jn* XIII, 16, *op. cit.*, p. 43.
[314] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* XXVIII, 56-60, *op. cit.*, pp. 91-93.
[315] ORIGÈNE, *Hom Jos* XX, 2, *op. cit.*, p. 417.
[316] HENRI DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, *op. cit.*, p. 299.
[317] Cf. ORIGÈNE, *Hom Jos* XXVI, 2, *op. cit.*, p. 495 : « Cette parole de Dieu, qui peut circoncire de leur impureté le cœur des auditeurs, ne provient pas d'un art de grammairien ni de rhéteur, elle n'a pas été battue par les marteaux des savants, ni aiguisée à la meule des études, mais elle descend de cette pierre, qui, détachée de la montagne sans la main de l'homme, a rempli toute la terre et répandu ses dons spirituels sur les croyants ». Cette pierre est le Verbe fait chair.
[318] ORIGÈNE, *Hom Lv* IV, 8, *op. cit.*, p. 191.

dans trois corps, le sien, celui du fidèle, celui de l'Église[319]. Il y a unité de trois corps dans le *Logos* : individuel (le sien), social (l'Église), scripturaire (l'Écriture)[320]. L'Église est pour Balthasar ce corps du Christ que l'on peut toucher aujourd'hui comme autrefois on pouvait toucher le corps du Christ lors de sa vie terrestre. Les sacrements permettent alors ce contact corporel entre deux corps : celui du croyant et celui du Christ à travers le corps du Christ qu'est l'Église, contact entre deux corps qui conduit à l'union nuptiale des corps par l'inhabitation du Verbe en l'homme et l'entrée de l'homme dans le Mystère de Dieu : « Le baptême […] est comparé par Origène au contact direct de l'humanité du Sauveur (*Hom Lv* IV, 8) : par lui, on est "sanctifié et agrégé au corps de l'Église" (*Com Rm* VIII, 5) ; de même l'Eucharistie signifie identiquement recevoir la chair du Christ (*CCelse* VIII, 33) et "communier à l'Église" (*Hom Ps* 37 II, 6) »[321]. Ce qui est vrai des sacrements tels que le baptême ou l'eucharistie est vrai aussi de la Parole (comme incorporation du *Logos*) : « Au contact de la chair du Sauveur et de l'Église visible correspond le contact de la lettre »[322]. Pour de Lubac, à travers le contact de la chair du Verbe se produit le contact avec l'esprit du Verbe : « Lorsque Jésus toucha le lépreux, ce fut d'un toucher de l'esprit plus encore que du corps, pour le guérir surtout de la lèpre intérieure [*CCelse* I, 48]. Lorsqu'il étendait sa main corporelle sur les yeux de l'aveugle-né, il posait en même temps ses mains spirituelles sur les yeux de tous ceux que l'intelligence des scribes et des pharisiens avait aveuglés [*Hom Ct* 2, 4] »[323]. Ainsi, toucher la lettre de l'Écriture nous permet de toucher la chair du Verbe et par là d'être en contact avec son esprit, source de salut et de sanctification.

2.2.1.4. Les dispositions du croyant pour l'accueil de la Parole

Pour que la Parole puisse agir, il faut que le croyant en soit désireux : « Nul ne reçoit un don divin sans le demander »[324]. La vie du Verbe en l'homme est lumière en acte (et non simplement en puissance) si l'homme le veut bien, s'il recherche la connaissance spirituelle[325]. De plus, « tous ne sont pas autorisés à scruter les réalités qui sont au-delà de ce qui est écrit – à moins de leur être devenus semblables »[326]. Ici se pose avec beaucoup d'importance la question du libre-arbitre qu'Origène ne cessera de défendre contre tous les gnostiques. La Samaritaine n'accueille pas la foi

[319] HANS URS VON BALTHASAR, *Parole et mystère chez Origène*, *op. cit.*, p. 89.
[320] *Ibid.*, p. 73.
[321] *Ibid.*, p. 109.
[322] *Ibid.*, p. 119.
[323] HENRI DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, *op. cit.*, p. 207.
[324] ORIGÈNE, *Com Jn* XIII, 5, p. 37. Dans ses prédications, Origène reproche souvent à ses fidèles de bavarder et d'être distraits pendant la proclamation de la Parole (cf. *Hom Jos* I, 7 ; *Hom Gn* X, 1 ; *Hom Gn* XI, 3 ; *Hom Ex* XII, 2 ; *Hom Ex* XIII, 3).
[325] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* II, 157, *op. cit.*, p. 311.
[326] ORIGÈNE, *Com Jn* XIII, 32, *op. cit.*, p. 49.

parce que sa nature serait telle, mais parce qu'elle a choisi librement[327]. De même en *Com Jn* XXVIII, 179-185, Origène parle de ceux qui sont spirituels (c'est-à-dire très avancés sur le chemin de la connaissance de Dieu) et ceux qui sont terrestres. Mais il n'en parle pas à la manière des gnostiques car pour lui, spirituel ou terrestre n'est pas affaire de nature mais de libre-arbitre. Il existe une seule nature humaine et chaque homme peut choisir, avec la grâce de Dieu, d'emprunter le chemin vers les réalités du ciel jusqu'à Dieu. Désirer recevoir la Parole n'est pas suffisant pour lui permettre de faire son œuvre dans l'âme du croyant, il faut aussi, pour Origène, que la vie du croyant soit conforme au mystère que la Parole proclame et auquel elle unit. En commentant Mt 5, 8, il appelle l'homme qui veut voir (connaître) Dieu à se purifier[328]. L'amour du prochain et des ennemis est nécessaire pour devenir fils du Père[329], et l'amour du chrétien doit aller jusqu'à l'amour du persécuteur et la prière pour le persécuteur[330]. Enfin, Origène distingue croire et connaître : « Il y a une grande différence entre la connaissance qui s'ajoute à la foi et la foi seule »[331]. Au désir de croire doit s'ajouter dans l'âme du croyant le désir de connaître. La connaissance est une union, elle implique l'union, union et connaissance sont équivalentes. Cette union est à entendre au sens biblique, c'est-à-dire au sens de l'union sponsale[332]. Elle est même un mélange du connu et du connaissant où le connu et le connaissant deviennent un sans cesser d'être deux[333] : « Si nous ne comprenons pas la connaissance ainsi, je veux dire selon cette dernière interprétation, comme un mélange[334] et une unification[335] […]. D'après nous, le Seigneur connaît ceux qui lui appartiennent, car il leur est mélangé et les fait participer à sa divinité »[336]. Connaître Dieu comme Père n'est pas la même chose que de connaître Dieu[337]. Les noces[338] de l'âme avec le

[327] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* XIII, 63-64, *op. cit.*, p. 65.
[328] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* XIX, 17, *op. cit.*, p. 57.
[329] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* XX, 106, *op. cit.*, p. 211.
[330] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* XX, 148, *op. cit.*, p. 229 et *Com Jn* XX, 151, *op. cit.*, p. 231.
[331] ORIGÈNE, *Com Jn* XIX, 20, *op. cit.*, p. 57.
[332] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* XIX, 21-23, *op. cit.*, p. 59 où Origène met en parallèle Adam qui connaît Ève sa femme et le Christ qui connaît l'Église selon Ep 5. La connaissance est donc bien de l'ordre de l'union intime des époux. « Comprends les seins […] comme la faculté maîtresse du cœur dans laquelle l'Église tient le Christ, ou l'âme le Verbe de Dieu, lié et serré par les liens de leur désir. Car c'est seulement lorsqu'on serre le Verbe de Dieu dans son cœur de toute son affection et de tout son amour, que l'on pourra saisir l'odeur de son agréable parfum et de sa suavité » (ORIGÈNE, *Com Ct* II, 10, 11, *op. cit.*, p. 451-453). L'âme est comme l'épouse qui vit à la fois d'*éros* et d'*agapè* : elle désire l'époux et en même temps elle veut se donner complètement à lui. Origène montre bien cela dans son commentaire du Cantique des cantiques.
[333] Ce mélange entre nature humaine et nature divine trouve sa réalisation paradigmatique dans le Christ Jésus : « Avec Jésus, la nature divine et la nature humaine ont commencé à s'entrelacer (*συνυφαίνεσθαι*), afin que la nature humaine, par la participation à la divinité, soit divinisée, non dans Jésus seul mais encore en tous ceux qui, avec la foi, adoptent le genre de vie que Jésus a enseigné et qui élève à l'amitié pour Dieu et à la communion avec lui quiconque vit suivant les préceptes de Jésus » (ORIGÈNE, *CCelse* III, 28, *op. cit.*, p. 69). D'après le Bailly, le verbe *συνυφαίνω* signifie "tisser ensemble une trame", "se serrer étroitement l'un contre l'autre". Le sens est donc très fort et signifie bien un mélange sans confusion.
[334] *ἀνακεκρᾶσθαι*.
[335] *ἡνῶσθαι*.
[336] ORIGÈNE, *Com Jn* XIX, 24-25, *op. cit.*, p. 61.
[337] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* XIX, 26, *op. cit.*, p. 61.

Verbe de Dieu, et la connaissance de Dieu comme Père dans laquelle nous introduit le Verbe, ne sont possibles que s'il y a fréquentation de l'Écriture[339]. La vie chrétienne est ainsi, avec la grâce du Christ, le progrès continu dans l'accueil toujours plus grand de la Parole de Dieu[340]. Comment la Parole qui est de l'ordre d'une connaissance peut-elle unir au mystère de Dieu ? Justement parce que, chez Origène, la connaissance est union au mystère : pas simplement connaissance intellectuelle du mystère mais union à lui. La Parole permet la connaissance mystique qui est à la fois contemplation de Dieu et union à Dieu. C'est l'effet sacramentel de la Parole signe et moyen de l'union à Dieu.

Si l'on fait le bilan, nous pouvons dégager trois conditions nécessaires pour une réception fructueuse de la Parole de Dieu : passer par l'Ancien Testament (contre Marcion), consentir librement à cette réception (contre la prédestination des gnostiques), accorder sa vie au mystère que la Parole révèle et auquel elle unit. Notons que la place et le rôle du baptême dans la réception de la Parole ne sont pas très clairs chez Origène[341]. En effet, d'un côté la Parole précède le baptême pour une purification préalable nécessaire à la réception de la grâce baptismale[342], comme on peut le voir

---

[338] En *Hom Lv* VIII, 9, l'âme reçoit la Parole comme la femme reçoit la semence masculine. L'âme est comme la femme qui engendre en son sein. Le Verbe se forme en l'âme sainte pour vivre avec elle des épousailles (ORIGÈNE, *Homélies sur le Lévitique. Tome II*, Texte latin, traduction, notes et index par MARCEL BORRET, Paris : Les Éditions du Cerf, 1981, coll. Sources Chrétiennes, n° 287, XII, 7, pp. 191-193). On retrouve la même idée en *Hom Nb* XX, 2, 1, *op. cit.*, p. 25 : « Heureuse vraiment alors la descendance qui survient quand l'âme a partagé la couche du Verbe de Dieu dans des embrassements réciproques ». L'effet de la grâce en l'homme est la joie du Dieu trine (cf. ORIGÈNE, *Hom Nb* XXIII, 2, 2, *op. cit.*, p. 111). Le terme de la course de l'âme est l'union au Verbe Époux pour être un seul esprit avec lui, comme le Christ le demande au Père en Jn 17, 21 (cf. ORIGÈNE, *Com Ct* I, 4, 9, *op. cit.*, p. 225).

[339] Cf. ORIGÈNE, *Hom Gn* X, 5, *op. cit.*, p. 273 : « Les noces des saints, c'est l'union de l'âme avec le Verbe de Dieu : celui en effet qui s'unit au Seigneur est un seul esprit avec lui. Mais cette union de l'âme avec le Verbe, il est certain qu'elle ne peut se réaliser que si on se laisse instruire par les Livres Divins, auxquels figurativement l'Écriture donne le nom de puits. Quiconque vient à ces puits et en tire de l'eau, c'est-à-dire méditant (l'Écriture), perçoit un sens et une signification plus profonde, celui-là trouvera des noces dignes de Dieu ; car son âme sera unie à Dieu ».

[340] « Ayant donc reçu la faculté de devenir enfants de Dieu, faisons tout afin de devenir de Dieu et d'entendre ses paroles ; progressons aussi dans l'état même de qui est de Dieu, afin de progresser également dans l'audition des paroles de Dieu, en en discernant un nombre toujours plus grand, jusqu'à ce que nous soyons capables de recevoir toutes les paroles de Dieu ou autant qu'il est possible que reçoivent, maintenant et plus tard, ceux qui auront été jugés dignes de l'esprit d'adoption » (ORIGÈNE, *Com Jn* XX, 308, *op. cit.*, p. 307).

[341] Il faut tenir les deux pour Origène : d'une part la Parole comme « illumination » avant même le baptême (« Après l'avoir connu [Dieu], après l'illumination de la parole divine, après la grâce du baptême, après la confession de foi et un mariage scellé par tant de mystères si augustes, il veut que nous ne péchions plus désormais et il ne tolère pas que l'âme dont il se nomme l'époux ou le mari joue avec les démons » (ORIGÈNE, *Hom Ex* VIII, 5, *op. cit.*, p. 265)) et d'autre part « nul ne peut […] écouter la Parole de Dieu s'il n'est d'abord sanctifié, c'est-à-dire s'il n'est "sain de corps et d'esprit" [1 Co 7, 34], s'il n'a lavé ses habits. Car il va bientôt entrer au banquet nuptial, manger de la chair de l'Agneau, boire de la coupe du salut. Que nul n'entre à ce banquet avec des habits sales. […] Tes habits furent lavés une fois : quand tu es venu à la grâce du baptême, tu fus purifié de corps, tu fus débarrassé de toute souillure de la chair et de l'esprit » (ORIGÈNE, *Hom Ex* XI, 7, *op. cit.*, p. 351). L'écoute de la Parole de Dieu provoque la conversion avant le baptême qui est l'obtention de la grâce de l'Esprit (cf. ORIGÈNE, *Hom Lv* VI, 2, *op. cit.*, p. 275). Après la traversée du Jourdain, c'est-à-dire après le baptême, le nouveau baptisé parle la Parole de Dieu et Dieu lui répond par la Parole, et la Parole s'accomplit en lui (cf. ORIGÈNE, *Hom Jos* IV, 1, *op. cit.*, pp. 149-151).

[342] C'est le temps du catéchuménat où la Parole purifie et convertit le cœur de celui qui demande le baptême : « Quand tu as été agrégé à la foule des catéchumènes et que tu as commencé d'obéir aux commandements de l'Église, tu as traversé la mer Rouge ; dans les haltes du désert chaque jour tu t'appliques à écouter la loi de Dieu et à contempler le visage de Moïse que te découvre la gloire du Seigneur. Mais lorsque tu arriveras à la source du baptême… » (ORIGÈNE, *Hom Jos* IV, 1, *op. cit.*, p. 149).

en *Hom Lv* VI, 5[343], et de l'autre, le baptême est nécessaire à la bonne intelligence de la Parole car il est le don de l'Esprit Saint, Esprit du Christ, herméneute de l'Écriture.

2.2.1.5. La dimension ecclésiale de la réception de la Parole

Comme nous l'avons déjà précisé, il est clair que pour Origène, l'Église est bien le Corps du Christ tout entier. En *Com Jn* X, 230-232, le Corps du Christ (l'Église) a été crucifié, enseveli et est ressuscité avec le Christ, mais la résurrection de ce corps n'est pas encore totale : « Il marche dans une certaine nouveauté de vie, mais sans être encore ressuscité, de la résurrection bienheureuse et parfaite que nous espérons »[344] et « la perfection de la foi nous sera donnée lors de la solennelle résurrection d'entre les morts du corps entier de Jésus, sa sainte Église »[345]. De Lubac fait remarquer que, pour Origène, « le Christ n'a pas seulement pour corps cette chair individuelle dont saint Jean atteste qu'il l'a vue et touchée. Il a pour corps aussi toute l'Église. L'assomption de la chair individuelle a sans doute une importance unique, parce qu'elle constitue le point d'insertion de Dieu dans notre humanité. Mais elle n'a pas sa fin en elle-même. Son but est de permettre l'assomption de l'Église. Ce corps ecclésial – ce qu'on appellera plus tard le "corps mystique" – doit donc être dit, dans le langage origénien, "plus vrai" que le premier, parce qu'il constitue une réalisation plus parfaite, plus "pleine" du dessein divin. Il est la fin dont l'autre est le moyen. Il est la réalité, dont l'autre, dans sa réalité même, est le "type", le "symbole" »[346]. Pour Origène, l'Église est ce corps du Verbe fait chair dans lequel la Parole-chair du Verbe est partagée. Manger la Parole-chair du Verbe n'est possible que dans l'Église[347]. Seule l'Église est capable d'interpréter l'Écriture[348]. De Lubac rappelle que « l'interprétation spirituelle de l'Écriture, c'est l'interprétation "que l'Esprit donne à l'Église" [*Hom Lv* 5, 5]. Et chacun peut la faire sienne dans la mesure où il participe à ce mouvement de conversion de l'Église »[349]. De plus pour Origène, « ne venir que rarement à l'église, ne puiser que rarement aux sources des Écritures, s'en aller aussitôt et, pris par d'autres affaires, oublier ce qu'on a entendu, ce n'est pas habiter près des puits de la vision »[350], ce qui signifie que le contact avec la Parole de Dieu se produit essentiellement à l'église, dans l'Église rassemblée, dans une lecture explicitement ecclésiale (avec la prédication qui fait partie intégrante

[343] En *Hom Lv* VI, 5, nous trouvons toujours le même ordre : accueil de la Parole qui lave et rend pur, puis onction du chrême et grâce du baptême, puis vie selon le cœur de Dieu.
[344] ORIGÈNE, *Com Jn* X, 232, *op. cit.*, p. 523.
[345] ORIGÈNE, *Com Jn* X, 304, *op. cit.*, p. 571.
[346] HENRI DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, *op. cit.*, p. 350. On pourra lire aussi ORIGÈNE, *Com Jn* X, 35.
[347] Cf. ORIGÈNE, *Hom Lv* IV, 8, *op. cit.*, p. 193.
[348] Cf. ORIGÈNE, *Hom Gn* XII, 5, *op. cit.*, p. 307 : « Essaye donc, toi qui m'écoutes, d'avoir un puits à toi et une source à toi ; de la sorte, quand tu prendras le livre des Écritures, mets-toi à produire, même selon ta pensée propre, quelque interprétation et, d'après ce que tu as appris dans l'Église, essaie de boire, toi aussi, à la source de ton esprit ».
[349] HENRI DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, *op. cit.*, pp. 303-304.
[350] ORIGÈNE, *Hom Gn* XI, 3, *op. cit.*, p. 291.

de la Parole, comme aide pour entrer dans le mystère). Pour Balthasar qui lit Origène, c'est bien dans l'Église qu'est déposée la Parole et c'est elle, l'Église, qui la fait entendre : « L'Écriture se révèle à présent comme le signe, choisi par Dieu, de la présence de la Parole comme Parole dans le monde, vase précieux de la nourriture spirituelle, source matérielle intarissable de vie divine »[351], « c'est par la voix de l'Église qui est l'Écriture en acte que le Christ se fait entendre au monde »[352]. Donnée par le Verbe lui-même, la Parole a pour vocation d'être partagée. Dans le commentaire origénien de l'évangile de Jean, le paradigme de ce partage de la Parole reçue est la Samaritaine. La Samaritaine a reçu le don de Dieu par le dialogue qu'elle a eu avec Jésus, et grâce à elle, parce qu'elle laisse sa cruche pour aller leur parler, les villageois embrassent la foi et reçoivent à leur tour le don de Dieu[353]. Pour une fois, Origène accueille avec bonheur l'interprétation d'Héracléon : « [Héracléon] a interprété l'(eau) rebondissant d'une manière qui n'est pas sans vraisemblance : ceux qui reçoivent une part du don largement accordé d'en haut font rejaillir à leur tour jusque dans la vie éternelle des autres les dons qui leur ont été accordés »[354]. Enfin, la Parole entendue à l'église fait grandir la foi, la charité et la miséricorde dans le cœur des croyants[355] et doit susciter une vie adéquate par la mise en pratique de cette parole[356].

2.2.1.6. La puissance de la Parole n'est pas une puissance magique

Une puissance magique est une puissance qui agit par elle-même, d'une manière automatique, et dont les effets sont systématiques. Il n'en va pas ainsi de la Parole de Dieu portée par l'Écriture et proclamée dans l'Église. Cette Parole n'agit que si le sujet récepteur le veut bien et est bien disposé. Origène insiste beaucoup sur les dispositions préalables à la réception des sacrements (pour la réception du baptême comme pour celle de la Parole), tant sur le plan moral que spirituel. Le pouvoir sacramentel de la Parole est lié en tout premier lieu à la foi du sujet récepteur. Si la foi n'est pas là, l'Écriture n'est qu'une lettre morte. Si la foi est là, alors un cheminement, une progression vers le sens mystique, spirituel, caché (vivant, et vivifiant car il communique la vie divine) est possible[357]. C'est bien ce qu'a compris Crouzel : « La parole sacrée agit, même si on ne

[351] HANS URS VON BALTHASAR, *Parole et mystère chez Origène*, *op. cit.*, pp. 67-68.
[352] *Ibid.*, pp. 68-69.
[353] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* XIII, 340, *op. cit.*, pp. 221-223. On pourra aussi lire *Com Jn* XIII, 348, *op. cit.*, p. 227 et *Com Jn* XIII, 352-358, *op. cit.*, pp. 229-233, sur le rôle de la Samaritaine et le rôle du Verbe dans la multiplication des croyants.
[354] ORIGÈNE, *Com Jn* XIII, 62, *op. cit.*, p. 65.
[355] Cf. ORIGÈNE, *Hom Lv* IX, 9, *op. cit.*, p. 119.
[356] Cf. ORIGÈNE, *Hom Lv* IV, 9, *op. cit.*, p. 195.
[357] Attention, il ne s'agit pas ici de tomber dans le luthéranisme. Pour Luther : « Ce n'est pas le sacrement mais la foi dans le sacrement qui justifie » (article « Sacrement » par LOUIS-MARIE CHAUVET dans *Dictionnaire critique de théologie* de Jean-Yves Lacoste, Quadrige-PUF, 2007, p. 1257, col. 1). D'où la réaction du concile de Trente : Dieu donne sa grâce (par les sacrements) et cette grâce agit s'il n'y a pas d'obstacle de la part du sujet récepteur. Mais Dieu ne donne pas sa grâce moyennant la foi. Le don de Dieu n'est pas conditionné par la foi du sujet.

la comprend pas, mais non si on ne le veut pas »[358]. Origène défend à tout prix le libre arbitre. Le mystère chrétien n'est en rien magique, car pour être efficace, il nécessite la conversion du sujet.

2.2.2. L'accomplissement sacramentel des mystères dans le croyant

« À quoi me servirait que le Verbe soit venu pour le monde si moi je ne l'ai pas ? »[359]. Cette célèbre parole d'Origène est d'une importance capitale, car pour l'Alexandrin, le but de l'économie du salut est l'accomplissement du mystère dans l'âme de l'homme en laquelle le Verbe prend chair.

2.2.2.1. L'accomplissement de l'itinéraire d'Abraham dans le croyant

En *Com Jn* XX, 66-76, le croyant (fils d'Abraham) est invité à accomplir l'histoire d'Abraham, non pas à la lettre, mais d'une manière spirituelle (allégorique). Le chemin d'Abraham est le chemin spirituel du fils d'Abraham. Ce chemin doit s'accomplir spirituellement en lui. Pour parcourir ce chemin, il faut la présence du Christ, force et sagesse de Dieu[360]. Remarquons que sur ce chemin, en vue de cet accomplissement spirituel dans l'âme du croyant du mystère qu'a connu Abraham, il n'est jamais question des sacrements. En fait, c'est par l'accueil de la Parole de Dieu au sujet de l'itinéraire d'Abraham que le croyant pourra connaître en lui-même l'accomplissement spirituel du mystère qu'Abraham a connu. C'est comme si pour Origène, la Parole de Dieu jouait le rôle de sacrement, en rendant le mystère présent au croyant pour son accomplissement en lui-même.

2.2.2.2. De l'Évangile temporel à l'Évangile éternel

Le but de la vie chrétienne est de traduire l'Évangile sensible ou temporel en Évangile spirituel ou éternel[361], c'est-à-dire de voir accompli en soi le mystère qui nous est révélé d'une manière comme extérieure. C'est à ce niveau que se situe la différence entre Évangile temporel et Évangile éternel, différence qui vient du fait que le Verbe sur terre n'est pas tel que dans la Gloire du ciel : « Tel est le Verbe dans le ciel ouvert : sur terre il n'est pas tel que dans le ciel, parce que, s'étant fait chair, il s'exprime par l'intermédiaire d'ombres[362], de figures et d'images.

---

[358] HENRI CROUZEL, *Origène et la « connaissance mystique »*, *op. cit.*, p. 257.
[359] ORIGÈNE, *Homélies sur Jérémie, Tome I, Homélies I-XI*, Traduction par PIERRE HUSSON et PIERRE NAUTIN, édition, introduction et notes par PIERRE NAUTIN, Les Éditions du Cerf, Paris : 1976, collection Sources Chrétiennes n° 232, IX, 1, p. 379.
[360] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* XX, 76, *op. cit.*, p. 197.
[361] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* I, 45, *op. cit.*, p. 85.
[362] Sur la différence entre l'ombre du Christ et l'ombre de la Loi, Crouzel dit ceci : « L'ombre du Christ est donc meilleure que celle de la Loi : il y a progrès de l'une à l'autre. D'abord l'ombre du Christ apporte la Vie, une des dénominations du Verbe : avec elle nous sommes "sous la grâce". De l'ombre de la Loi, on ne peut avancer vers la vérité, tant qu'on n'a pas reçu la connaissance du Christ. Au contraire, l'ombre du Christ met sur la Voie, le Christ ; elle conduit à la Vérité, le Christ ; elle anime de la Vie, le Christ. Les réalités sont donc données, non seulement en

[…] Cependant, ceux qu'on regarde comme croyants sont en grande majorité disciples de l'ombre du Verbe et non du véritable Verbe de Dieu qui demeure dans le ciel ouvert »[363]. Entre les deux Évangiles, il y a identité d'*hypostasis* mais altérité d'*épinoia*. Crouzel l'explique bien : « L'Évangile temporel forme avec l'Évangile éternel de la Résurrection une seule *ὑπόστασις*, une unique substance. Il n'en diffère que par l'*ἐπίνοια*, une manière humaine de considérer les choses, car, tant que nous sommes dans une connaissance "à travers un miroir, en énigme", seule possible ici-bas, tant que nous n'avons pas atteint le "face à face" de la béatitude, nous possédons les réalités divines elles-mêmes, mais cachées sous un voile de symbole. Celui-ci devient de plus en plus transparent à la divinité qu'il porte, à mesure que nous gravissons la Montagne. C'est dans cette perspective qu'il faut juger la doctrine origénienne des sacrements, leur participation aux réalités célestes »[364]. À propos de cet accomplissement du mystère du Verbe dans l'âme du croyant, de Lubac cite *Hom Lc* VII, 8 : « Rassemblant tout ce qui est rapporté de Jésus, nous verrons que tout : sa naissance, ses progrès, sa force, sa passion, sa résurrection, n'a pas eu lieu seulement au temps marqué, mais opère en nous aujourd'hui encore [*Hom Lc* VII, 8] »[365], et ce, par la Parole. La Pâque du Christ est le mystère qui se reproduit et s'accomplit le plus en nous car elle est pour le pardon des péchés : elle « ne cesse de se produire en réalité, comme au premier jour. Dieu la renouvelle dans l'âme, et celle-ci doit concourir à son achèvement »[366]. Nous abondons dans le sens de de Lubac en rappelant ses paroles : « Les mystères de la vie intérieure ne sont pas des faits passés ni des vérités lointaines : ils sont vécus aujourd'hui même […] Ils ne font néanmoins qu'actualiser en chacun de nous le grand et unique Mystère du Christ »[367], et : « Pour Augustin comme pour Origène, [le symbolisme de l'Évangile] n'a son terme qu'au fond de l'âme de chaque chrétien. Et cela est capital dans leur doctrine à tous deux du "sens spirituel" »[368].

2.2.2.3. Les biens dont est comblé l'homme en qui s'accomplit l'Évangile

Les biens apportés par l'Évangile se récapitulent en un seul : Jésus. Mais en Jésus peuvent être distingués huit biens[369] : la vie, la lumière véritable, la vérité et le chemin qui mène à la vérité, la résurrection, la porte pour entrer dans la plus haute béatitude, la sagesse de Dieu, la puissance de

---

puissance, mais en acte, de façon inchoative » (HENRI CROUZEL, *Origène et la « connaissance mystique »*, *op. cit.*, p. 358). « Tel est un des reproches majeurs faits par saint Paul à la Loi : elle prescrivait un haut idéal, sans donner le moyen de l'atteindre ; ne protégeant pas contre les convoitises de la chair, elle rendait l'homme pécheur. La supériorité de l'ombre du Christ vient de ce qu'elle est grâce et confère la force divine » (*ibid.*, p. 358).

[363] ORIGÈNE, *Com Jn* II, 49-50, *op. cit.*, p. 239.

[364] HENRI CROUZEL, « Origène devant l'Incarnation et devant l'Histoire », *in Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, n° 2 avril-juin 1960, p. 96.

[365] HENRI DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, *op. cit.*, p. 210.

[366] *Ibid.*, p. 211.

[367] *Ibid.*, pp. 149-150.

[368] *Ibid.*, note 106 p. 212.

[369] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* I, 54-57, *op. cit.*, pp. 89-91.

Dieu et le Verbe de Dieu. « Bienheureux donc ceux qui accueillent en eux ces biens et qui les reçoivent des mains des messagers [les Apôtres] dont les pieds sont beaux »[370]. Ici, c'est l'Écriture, et non les sacrements au sens classique, qui est communication des biens divins. Ces biens, le Christ les reçoit du Père pour les donner aux hommes[371]. Si le bien le plus grand apporté par l'Évangile est Jésus, le Fils bien aimé du Père, cela signifie que le mystère qui doit s'accomplir en l'âme du croyant est le mystère de la filiation divine, filiation que le Fils possède de nature et que l'homme peut recevoir du Père par le Fils dans l'Esprit.

2.2.2.4. La filiation divine de l'homme

Alors que pour les gnostiques, l'homme spirituel est fils de Dieu par nature, pour Origène, seul le Fils unique est fils de Dieu par nature et l'homme le devient par adoption. La Parole du Verbe accomplit son œuvre dans l'âme du croyant en vue de façonner la filiation divine[372] : « Ceux qui seront parvenus à Dieu par le Verbe qui est auprès de lui n'auront plus qu'une seule activité, considérer (*κατανοεῖν*) Dieu, afin que tous deviennent parfaitement un fils, étant transformés en connaissant le Père, comme maintenant le seul Fils connaît le Père »[373]. Jésus est le Maître et « tel est le but du Maître, en tant que Maître, à l'égard du disciple : rendre le disciple semblable à lui »[374] en recevant « l'Esprit d'adoption en lequel ils s'écrieront : Abba, Père »[375]. Le Maître est le Fils qui veut par amour que les hommes deviennent fils du Père comme lui, qu'ils soient engendrés par le Père comme le Père engendre le Fils, mais par adoption et non par nature : « Le Sauveur est sans cesse engendré par le Père, de même, toi aussi, si tu possèdes l'esprit d'adoption, Dieu t'engendre sans cesse dans le Sauveur, à chacune de tes œuvres, à chacune de tes pensées. Et ainsi engendré, tu deviens un fils de Dieu sans cesse engendré en Christ Jésus »[376]. Cet esprit d'adoption étant reçu au baptême, c'est clairement le baptême qui confère la filiation[377]. L'adoption filiale était-elle concevable pour certains saints avant l'Incarnation ? Auraient-ils reçu l'Esprit d'adoption avant même la Pâque du Christ ? « Si dans leurs paroles ou dans leurs écrits ils appelaient Dieu "Père", c'était en secret et de manière à ne pas être connus de tous de peur d'anticiper la grâce que Jésus répandrait sur le monde entier, lui qui appelle tous les hommes à l'adoption filiale »[378]. Nous

[370] ORIGÈNE, *Com Jn* I, 57, *op. cit.*, p. 91.
[371] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* I, 62, *op. cit.*, p. 93 : « C'est lui [le Sauveur] qui reçoit les biens de son Père qui est bon, pour que chacun, obtenant par Jésus le ou les biens qu'il peut accueillir, vive au milieu de choses bonnes ».
[372] Cf. Jn 1, 12 : « À tous ceux qui l'ont accueilli (le Verbe), il a donné pouvoir de devenir enfants de Dieu ».
[373] ORIGÈNE, *Com Jn* I, 92, *op. cit.*, p. 109.
[374] ORIGÈNE, *Com Jn* XXXII, 118, *op. cit.*, p. 239.
[375] ORIGÈNE, *Com Jn* XXXII, 121, *op. cit.*, p. 241.
[376] ORIGÈNE, *Hom Jr* IX, 4, *op. cit.*, p. 395.
[377] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* XX, 340, *op. cit.*, pp. 323-325 : « Cette parole, nous la dirons, nous aussi, en pensant au bain de la régénération en lequel nous avons été lavés pour devenir fils de Dieu ».
[378] ORIGÈNE, *Com Jn* XIX, 28, *op. cit.*, p. 65.

touchons là du doigt toute l'importance de l'Incarnation : la révélation du Dieu Père et celle de l'adoption filiale que Jésus a manifestées au monde.

Une remarque et une question s'imposent à l'issue de cette réflexion sur la puissance sacramentelle de la Parole en vue de la filiation divine adoptive. La remarque est la suivante : chez Origène, la Parole et les sacrements sont à replacer dans un parcours dynamique, celui de la connaissance de Dieu et du mystère divin. C'est ce que Crouzel nous présente très brillamment dans son ouvrage *Origène et la connaissance mystique*[379]. Ce parcours est celui de la ressemblance de l'homme créé à l'image de Dieu. Plus on connaît, plus on devient ressemblant, et plus on ressemble plus on peut connaître. Ainsi, « la liaison est étroite entre filiation et connaissance. Il faut être fils pour connaître la paternité divine »[380]. Une question difficile se pose : chez Origène, la Parole et les sacrements sont-ils en vue d'un *eschaton* ou en vue d'un *archè* ? En vue d'un état supérieur à l'état initial (s'il y a divinisation) ou bien en vue d'un état identique à l'état initial ? Notons que, pour la philosophie platonicienne, qui a fortement marqué Origène, l'idéal des êtres sensibles est de retrouver leur principe (*archè*) qu'il convient de contempler. Origène envisage-t-il les sacrements comme des remèdes (pour retrouver l'état initial en enlevant les conséquences de la chute) ou bien comme ce qui permet de mener à bien le projet de Dieu, la divinisation de l'homme (par la filiation) ? De la réponse à cette question naissent deux ecclésiologies différentes : Église-hôpital d'un côté, Église-Royaume de l'autre. L'insistance d'Origène sur la question de la filiation et sur le mystère de la divinisation de l'homme nous invite à penser que l'œuvre sacramentelle du Verbe fait chair est en vue d'un état supérieur à celui d'avant la chute. L'homme déchu n'est pas promis à un simple retour à la maison, mais à l'achèvement en lui de ce que Dieu lui a révélé dans le Verbe fait chair : devenir fils dans le Fils, devenir « dieux par grâce et participation de Dieu »[381]. L'état de l'homme avant la chute et celui de l'homme glorifié ne sont pas différents par la divinisation, c'est-à-dire par rapport à la participation à Dieu, mais plutôt par l'infaillibilité de cette participation. Au commencement, les hommes participent à Dieu d'une manière faillible, dans l'*eschaton*, ils participent à Dieu d'une manière infaillible. Entre les deux se déroule tout le processus de la ressemblance[382]. Origène est contre une deuxième chute de l'âme car sinon le monde n'aurait pas de fin[383]. C'est l'un des éléments de la théorie de l'apocatastase origénienne[384].

[379] HENRI CROUZEL, *Origène et la « connaissance mystique »*, *op. cit.*.
[380] *Ibid.*, p. 511.
[381] ORIGÈNE, *Hom Ex* VI, 5, *op. cit.*, p. 183. On pourra lire dans le même sens ORIGÈNE, *Com Jn* II, 17, *op. cit.*, p. 217.
[382] Crouzel (cf. HENRI CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, *op. cit.*, p. 221) fait remarquer que, à l'intérieur d'un même livre, les textes d'Origène semblent contradictoires sur l'effet de la ressemblance. Faut-il la comprendre comme un processus de retour à l'état initial ou bien comme un processus d'achèvement de l'homme créé à l'image de Dieu mais pas encore parfaitement ressemblant ? Origène semble très réticent à penser la création de l'homme par Dieu comme imparfaite et inachevée. C'est pour cela que notre proposition de situer la différence entre état initial et état final dans l'infaillibilité semble concilier les tensions de la pensée origénienne. Elle a en effet le mérite

À la fin de cette grande partie consacrée à l'exégèse allégorique origénienne, nous pouvons affirmer deux propositions extrêmement importantes pour notre recherche : la première est que cette exégèse est fondée sur l'unité de signification de la Parole portée par l'Écriture tout entière référée au Mystère du Verbe ; la deuxième est que la lettre de l'Écriture est porteuse d'une puissance de sanctification lui venant du Verbe lui-même. Ainsi, nous pouvons dire avec de Lubac que « la doctrine origénienne du sens de l'Écriture est une théologie plus qu'une exégèse au sens moderne »[385], et, nous pouvons le dire vraiment, une théologie sacramentaire, fondée sur un principe christologique. Oui, l'exégèse allégorique d'Origène montre combien la Parole de Dieu portée par l'Écriture a pour lui une nature sacramentelle. L'Écriture, en tant qu'elle porte la Parole, est bien pour Origène le signe de la présence du Mystère et le moyen de l'union à ce Mystère, une union qui transforme l'âme pour achever en elle le dessein divin de l'adoption filiale. Après avoir d'abord montré le caractère sacramentel de la Parole portée par l'Écriture par le rôle spécial qu'Origène reconnaît au Verbe de Dieu médiateur entre le Père et la création[386], il nous reste maintenant à le montrer à partir de cette analogie qu'Origène pratique sans cesse entre la manducation du Verbe présent et se donnant dans la Parole et celle du Verbe présent et se donnant dans le sacrement de l'eucharistie.

---

de faire place à la ressemblance comme passage d'une puissance (*δύναμις*) à un acte (*ἐνέργεια*). Origène est sans doute partagé entre la vision platonicienne d'un retour à l'état initial et la vision chrétienne d'un processus créateur d'achèvement.

[383] Cf. ORIGÈNE, *Com Ct* II, 5, 24, *op. cit.*, p. 369.

[384] L'apocatastase est le retour, à la fin des temps, de toute la création en Dieu, y compris Satan et les damnés. La position d'Origène sur cette question est très discutée car sa doctrine n'est pas claire, et cela lui a valu les foudres de Jérôme et d'autres jusqu'à la condamnation solennelle de 553. Il est clair qu'Origène ne soutient pas la thèse de l'incorporéité finale comme beaucoup l'ont dit faussement de lui en interprétant mal son commentaire de Ps 1 dans lequel Origène rejette l'idée d'un corps ressuscité trop charnellement semblable au corps terrestre. Pour lui, les hommes ressuscités auront bien un corps ressuscité. Quant au salut des damnés et de Satan, les textes d'Origène ne sont pas unanimes, quelques uns annonçant ce salut (en prenant appui sur 1 Co 15, 25 : « Il faut qu'il règne jusqu'à ce qu'il ait placé tous ses ennemis sous ses pieds ») et plusieurs autres le niant, comme par exemple la *Lettre aux amis d'Alexandrie* (*P.G.*, t. XVII, col. 624) et *Com Jn* XX, 174 : « Tu justifieras de la même manière la possibilité d'être mensonge non par son être, du fait de sa constitution, mais après être devenu tel par suite d'une transformation et d'un libre choix et d'avoir été ainsi "naturifié" (*πεφυσιωμένον*), pour employer un néologisme » (ORIGÈNE, *Com Jn* XX, 174, *op. cit.*, p. 243). Origène exprime ici comment la nature de Satan, bonne au départ car créée par Dieu qui est bon, est devenue foncièrement mauvaise pour avoir été trop longtemps éloignée de Dieu. Il s'est ainsi produit en Satan un changement de nature irréversible. Mais en fait, Origène essaie là de se convaincre lui-même, partagé qu'il est entre la doctrine orthodoxe de l'Église pour qui Satan ne peut être sauvé, et sa théorie de Dieu qui est bon et qui impose son règne à toute la création pour un retour à l'état initial. Pour lui, l'apocatastase, c'est-à-dire le retour de la création à l'unité dans une soumission libre à Dieu, est la conséquence de la bonté de Dieu, de la réussite de son projet universel de salut (c'est-à-dire la victoire du bien sur le mal) et du libre arbitre des créatures raisonnables qui, même punies, finissent par se convertir et retourner librement à Dieu. Le mal ne peut être éternel comme l'est le bien ; il n'a qu'un temps. C'est plus pour l'Alexandrin une option personnelle spirituelle qu'une affirmation dogmatique.

[385] HENRI DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, *op. cit.*, p. 245.

[386] Ceci était l'objet de notre première partie.

3. Parole de Dieu et eucharistie : vers une analogie sacramentelle chez Origène

Afin de montrer l'analogie sacramentelle qu'Origène établit entre Parole de Dieu et eucharistie, nous analyserons son commentaire de Jn 6 d'abord dans *Com Jn* puis dans d'autres de ses œuvres. Nous montrerons ensuite combien ce thème de la Parole comme nourriture spirituelle céleste est omniprésent dans la théologie de l'Alexandrin. Nous serons alors à même de penser le rapport qu'Origène établit entre Parole de Dieu et eucharistie.

3.1. Analyse du commentaire origénien du discours de Jésus sur le Pain de vie en Jn 6

Quel est ce Pain de Vie dont Jésus parle en Jn 6 ? Jésus parle-t-il de sa Parole ou bien du sacrement de l'eucharistie ? La tradition chrétienne n'est pas unanime, ni à l'époque patristique ni à l'époque contemporaine. Oscar Cullmann par exemple, qui pense que Jn 6 est complètement sur l'eucharistie et pas du tout sur la Parole, fait remarquer qu'au contraire, pour Clément d'Alexandrie et Origène, le pain de Jn 6 est seulement la Parole qui nourrit l'âme, et non l'eucharistie[387]. Qu'en est-il vraiment chez Origène ?

3.1.1. *Com Jn* X, 99-101 et la manducation du Verbe fait chair, véritable Agneau pascal

En *Com Jn* X, 99-101, Origène commente Jn 6, 48-56 à partir de la typologie de la Pâque de l'Exode. Pour lui, la chair et le sang dont il est question ici dans l'évangile sont la chair et le sang de l'Agneau pascal véritable qu'est le Verbe de Dieu fait chair, annoncé en figure par l'agneau pascal de l'Exode. Il faut le manger de nuit, c'est-à-dire dans la vie de ce monde-ci. Le mot pain (pain de vie) est utilisé par l'évangéliste pour parler de la nourriture en général. Ainsi, manger le pain qui vient du ciel ne signifie pas seulement manger le pain eucharistique, c'est plus largement se nourrir de celui qui vient du ciel : le Verbe, la Parole de Dieu, qui s'est faite chair. Cette nourriture spirituelle pour ici-bas est provisoire, elle sera remplacée par une nourriture plus consistante, celle des anges[388] quand l'homme sera parvenu au but de son chemin vers Dieu. En reliant typologiquement le caractère rôti de l'agneau pascal et le feu que la Parole de Dieu allume dans le cœur de celui qui l'accueille, *Com Jn* X, 105 oriente encore la manducation du Pain de Vie vers la manducation du Verbe-Parole[389].

---

[387] Cf. OSCAR CULLMANN, *Les sacrements dans l'évangile johannique. La vie de Jésus et le culte de l'Église primitive*, *op. cit.*, p. 62.
[388] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* X, 109, *op. cit.*, pp. 447-449.
[389] Il est intéressant ici de rappeler que Tertullien présente aussi Jn 6 comme étant une exhortation à la manducation spirituelle du Christ, du Verbe fait chair : « [Le Seigneur] prescrit donc de le désirer pour obtenir la vie, de le dévorer par l'ouïe, de le ruminer par l'intelligence et le digérer par la foi. Car un peu plus haut encore, il avait qualifié sa chair de pain céleste, critiquant vivement, par l'allégorie de la nourriture indispensable, l'histoire de leurs pères qui avaient préféré le pain et la viande des Égyptiens à l'appel divin » (TERTULLIEN, La *Résurrection des morts*, Texte traduit par

3.1.2. Autres commentaires origéniens de Jn 6 : le Verbe nourriture véritable

Puisque dans son discours sur le Pain de Vie, Jésus fait clairement référence au livre de l'Exode, il est intéressant de regarder dans *Hom Ex* ce qu'Origène dit de Jn 6. Là encore, non avec la typologie de l'agneau pascal d'Ex 12 mais avec celle de la manne d'Ex 16, Origène assimile nourriture et Parole : « Toi donc, si tu veux manger la manne, c'est-à-dire si tu désires recevoir la Parole de Dieu »[390]. Il y a donc très clairement une équivalence entre la manducation de la manne et la réception de la Parole de Dieu. En outre, « ne t'étonne pas que le Verbe soit encore appelé "chair" et "pain", "lait" aussi et "légumes", et diversement nommé selon l'aptitude des croyants ou la capacité de ceux qui la reçoivent »[391]. Tout *Hom Ex* VII, 8 est consacré à montrer comment le Verbe s'est fait nourriture par les livres de la Loi et des prophètes, et par l'Évangile, nourriture qui affermit, console et réconforte. La manne figure donc cette nourriture du ciel qu'est le Verbe-Parole de Dieu, nourriture qui « prend dans ta bouche la saveur que tu veux »[392]. En *Hom Lv* VII, 5, Origène cite Jn 6, 53.55, puis il rapproche analogiquement nourriture, chair et parole d'une part, et boisson, sang et parole d'autre part : « Ainsi, parce que Jésus est intégralement pur, toute sa chair est nourriture et tout son sang est boisson, car toute son œuvre est sainte et toute sa parole est vraie. C'est justement ce qui fait de sa chair une vraie nourriture et de son sang une vraie boisson. De la chair et du sang de sa parole, comme d'une nourriture et d'une boisson pure, il désaltère et restaure tout le genre humain »[393]. En *Hom Lv* XVI, 5, le pain vivant descendu du ciel est bien le Verbe-Parole et Sagesse de Dieu : « "Je suis le pain vivant qui descend du ciel ; et qui mange de ce pain vivra pour l'éternité". Considérons que celui qui le disait était le Verbe dont se nourrissent les âmes. […] Le juste toujours et "sans interruption" mange du "pain vivant", remplit son âme et la rassasie de l'aliment céleste qu'est le Verbe de Dieu et sa Sagesse » [394]. Le prologue de l'évangile de Jean conduit aussi Origène dans ce même sens d'une assimilation du Verbe et du pain. En effet, le Verbe qui se fait chair (Jn 1) et le Pain qui descend du ciel (Jn 6) sont une seule et même réalité qui conduit Origène à identifier le Pain et le Verbe. La Parole est vraiment pain, nourriture divine spirituelle pour l'homme en route vers Dieu.

MADELEINE MOREAU, introduction, analyse, notes par JEAN-PIERRE MAHÉ, éditions Desclée de Brouwer, Paris : 1980, collection Les Pères dans la foi, n° 15, XXXVII, 3-4, p. 98).

[390] ORIGÈNE, *Hom Ex* VII, 5, *op. cit.*, p. 225.

[391] ORIGÈNE, *Hom Ex* VII, 8, *op. cit.*, p. 233.

[392] ORIGÈNE, *Hom Ex* VII, 8, *op. cit.*, p. 237.

[393] ORIGÈNE, *Hom Lv* VII, 5, *op. cit.*, pp. 337-339.

[394] ORIGÈNE, *Hom Lv* XVI, 5, *op. cit.*, p. 285.

3.2. Comment penser le lien entre Parole et eucharistie chez Origène ?

Si Origène accorde tant d'importance à la Parole, comment penser l'articulation qu'il fait entre Parole de Dieu et sacrement de l'eucharistie ? La pense-t-il en termes de rivalité et de subordination, ou bien selon l'unité d'un unique et même mystère ?

3.2.1. La Parole comme nourriture et boisson de l'âme, un thème récurrent chez Origène

Le lien entre parole et nourriture est très fort chez Origène, comme il l'est aussi d'ailleurs dans la tradition biblique[395]. Le Verbe est nourriture (pain) et boisson (vin) qui nourrit et enivre les hommes[396]. L'Ancien et le Nouveau Testament forment « un seul pain »[397]. La parole de Dieu est un « pain mystique »[398], « la nourriture des saints, […] le pain sacerdotal »[399]. Origène parle des « pains des Écritures divines et des paroles de Dieu »[400]. « C'est dans ce lieu [l'âme] que nous avons ordre de manger l'aliment de la parole de Dieu »[401]. « Il est dit que "nous buvons le sang du Christ", non pas seulement quand nous le recevons selon le rite des mystères (*non solum sacramentorum ritu*), mais aussi quand nous recevons ses paroles où réside la vie, comme il dit lui-même : "les paroles que j'ai dites sont esprit et vie" [Jn 6, 63]. Il est lui-même le "blessé" dont nous "buvons le sang", c'est-à-dire dont nous recevons la doctrine[402] »[403]. En *Com Mt* XI, 2, à propos de la multiplication des pains, Origène établit une véritable équivalence entre pain et Écriture : « En prenant chaque pain ou chaque parole, [Jésus] l'accroît autant qu'il le veut et lui donne de suffire à tous ceux qu'il veut nourrir »[404]. Les cinq pains sont « les sens perceptibles des Écritures »[405], et les deux poissons sont soit « le sens exprimé et le sens intérieur »[406], soit la parole concernant le Père et le Fils qui leur est parvenue. En *Hom Gn* XII, l'Écriture est comme un pain que l'on partage pour nourrir les foules et qui n'est jamais épuisé : il y a toujours du surplus en abondance. Il fallait rompre ce pain qu'est l'Écriture pour que toute sa richesse soit connue. Rompre le pain qu'est l'Écriture, c'est en comprendre tous les détails. Dans *Théologie liturgique de Philon d'Alexandrie et*

[395] Sur ce lien entre parole et nourriture dans l'Écriture, nous pouvons lire : Dt 8, 3 (« L'homme ne vit pas seulement de pain, mais […] l'homme vit de tout ce qui sort de la bouche du Seigneur »), verset cité en Mt 4, 4 ; Éz 2-3 et Ap 10, 8-11 sur la manducation du livre.
[396] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* I, 208, *op. cit.*, p. 163.
[397] ORIGÈNE, *Hom Lv* XIII, 4, *op. cit.*, p. 213.
[398] ORIGÈNE, *Hom Lv* XIII, 5, *op. cit.*, p. 221.
[399] ORIGÈNE, *Hom Lv* XIII, 6, *op. cit.*, p. 223.
[400] ORIGÈNE, *Hom Lv* V, 5, *op. cit.*, p. 229.
[401] ORIGÈNE, *Hom Lv* XIII, 5, *op. cit.*, p. 221.
[402] Littéralement « les paroles de sa doctrine » (« *id est doctrinae eius verba suscipimus* »).
[403] ORIGÈNE, *Hom Nb* XVI, 9, 2, *op. cit.*, p. 263.
[404] ORIGÈNE, *Com Mt* XI, 2, *op. cit.*, pp. 269-271.
[405] ORIGÈNE, *Com Mt* XI, 2, *op. cit.*, p. 271.
[406] *Ibid.*.

d'Origène[407], Jean Laporte fait remarquer que déjà chez Philon, la parole divine est la nourriture de l'âme : « Adaptée au goût particulier de chacun, la manne figure la parole de Dieu qui peut satisfaire tous nos besoins »[408]. Selon lui, il en est de même chez Origène, avec cependant deux différences importantes : la première est que la parole divine, le *Logos* divin, est une personne, la deuxième est que la Parole n'est pas uniquement pour satisfaire les besoins de l'âme mais pour nous diviniser.

3.2.2. Par la Parole et l'eucharistie, le Verbe est nourriture pour les hommes

Comment Origène situe-t-il l'un par rapport à l'autre Parole de Dieu et eucharistie ? Cette question, qui paradoxalement ne figure pas dans la liste des motifs qui ont conduit à la condamnation de l'Alexandrin lors des différentes crises origénistes, a fait couler beaucoup d'encre, surtout depuis la Réforme protestante où elle s'est posée en ces termes : Origène croyait-il en la présence réelle du Christ dans le pain et le vin eucharistiques ? Si cette question a nourri de nombreux débats, c'est que certaines expressions d'Origène pouvaient prêter à confusion.

3.2.2.1. Origène peut laisser penser une subordination de l'eucharistie à la Parole

Même si à plusieurs reprises, comme par exemple en *Hom Ex* XIII, 3, Origène invite à avoir un même respect et une même vénération pour le Corps eucharistique du Christ et la Parole du Verbe, plusieurs passages peuvent de prime abord faire penser à une certaine subordination de l'eucharistie à la Parole. Nous trouvons par exemple ceci en *Com Jn* XXXII, 310 : « Que le pain et la coupe soient compris par les plus simples selon l'interprétation commune, qui concerne l'eucharistie, et, par ceux qui ont appris à écouter en profondeur, selon la promesse plus divine, qui concerne le *Logos* de vérité, qui est nourrissant »[409], ou encore en *Hom Nb* XXVII, 1, 2 : « La vraie nourriture de la nature raisonnable est la parole de Dieu »[410]. Le pain eucharistique semble être la nourriture des simples, c'est-à-dire de ceux qui débutent et qui sont peu expérimentés sur le chemin de la vie spirituelle dans le Christ, alors que la Parole est nourriture pour les sages. Origène laisse-t-il naître l'impression qu'il y aurait une nourriture divine à deux vitesses, l'une bien plus matérielle que l'autre, selon le degré d'avancement du fidèle ?

---

[407] JEAN LAPORTE, *Théologie liturgique de Philon d'Alexandrie et d'Origène*, Paris : Les Éditions du Cerf, 1995.
[408] *Ibid.*, p. 17. Laporte fait allusion à PHILON, *Questiones et solutiones in Genesim*, Traduction et notes par CHARLES MERCIER, Les Éditions du Cerf, Paris : 1984, collection Les œuvres de Philon d'Alexandrie, n° 34b, V, 102, p. 309 : « C'est pourquoi dans un autre passage, l'éther et le ciel ont fait sourdre, à la façon d'une source, la nourriture spirituelle, et ce qui est appelé "manne" en hébreu, la parole sacrée (ordonne) de le mesurer de façon que personne n'en avait trop, ni n'en manquait. En effet, il faut que, pour l'homme doué, les enseignements soient plus abondants et, pour celui qui n'est pas doué, peu considérables, en raison d'une parfaite égalité dans les proportions ».
[409] ORIGÈNE, *Com Jn* XXXII, 310, *op. cit.*, p. 321.
[410] ORIGÈNE, *Hom Nb* XXVII, 1, 2, *op. cit.*, p. 273.

3.2.2.2. Crouzel, Balthasar et de Lubac unanimes dans l'interprétation

Avec Crouzel, Balthasar et de Lubac, nous ne nous inscrivons pas du tout dans cette interprétation trop rapide. En effet, Origène ne cherche pas à établir un quelconque rapport de hiérarchie entre Parole et eucharistie, mais il aspire à une seule chose : montrer qu'écouter la Parole et manger le pain eucharistique sont une seule et même manducation, celle du Verbe de Dieu qui se donne à l'homme en nourriture. L'eucharistie est faite pour nous permettre de nous nourrir non du pain mais du Verbe qui y est présent. De même, la Parole est faite pour nous nourrir non de la lettre mais du Verbe qui parle à travers elle. La vraie manducation est bien celle du Verbe. C'est donc toujours la même question, celle de la prééminence chez Origène de la divinité du Verbe sur son humanité, le but étant de connaître, dans une contemplation unitive, la divinité par l'humanité. Pour Balthasar, la manducation réelle et efficace de l'eucharistie est le signe d'une autre manducation, « plus "divine" et plus "vraie" »[411], celle du Verbe. Pour Crouzel, « Origène ne veut pas dire que le pain et le vin ne sont pas en quelque façon corps et sang du Christ, mais qu'ils renvoient à une réalité plus divine, le Verbe, Parole que Dieu adresse aux hommes »[412]. Et Crouzel d'ajouter : « Le pain eucharistique, "corps typique et symbolique" (*Com Mt* XI, 14), est l'image dont la vérité est le Verbe en tant qu'il communique ses mystères nourrissants »[413]. De Lubac s'inscrit dans la même ligne. De même que l'allégorisme d'Origène ne nie en rien la lettre puisque la relation lettre-esprit est intrinsèque[414], de même Origène ne nie jamais l'eucharistie lorsqu'il la commente allégoriquement. Mais « Origène s'efforce d'y dégager la "vérité" profonde du mystère »[415]. Demander à Origène des précisions sur la « présence réelle » dans l'eucharistie est pour lui un véritable anachronisme. De Lubac rappelle cette idée fondamentale dans la doctrine d'Origène : « Bien avant l'Incarnation, le Christ était déjà présent dans le monde par l'Écriture »[416]. L'Écriture est à la fois un corps métaphorique et la présence du *Logos* dans le monde comme Parole subsistante. Pour de Lubac, « Corps » du *Logos* qu'est l'Écriture et Corps du *Logos* qu'est l'eucharistie sont un même Mystère à ne pas séparer, eucharistie et Écriture construisant sans cesse l'Église. Pour de Lubac, Origène a essayé de comprendre ensemble l'Écriture (corps intelligible du Christ), l'Église (corps social du Christ), et l'eucharistie (corps individuel du Christ)[417]. En considérant Écriture et Église dans leur réalité parfaitement accomplie, de Lubac peut dire : « Écriture, Eucharistie, Église. Dans cette trilogie il est normal que l'Eucharistie, centre vivant de

[411] HANS URS VON BALTHASAR, *Parole et mystère chez Origène*, *op. cit.*, p. 79.
[412] HENRI CROUZEL, « Origène et la structure du sacrement », *in Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, n° 2 avril-juin 1962, p. 94.
[413] HENRI CROUZEL, *Origène et la « connaissance mystique »*, *op. cit.*, p. 182.
[414] Cf. HENRI DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, *op. cit.*, p. 358.
[415] *Ibid.*, p. 358.
[416] *Ibid.*, p. 363.
[417] Cf. *ibid.*, p. 369.

tout le mystère du salut, tienne cependant le rang le plus humble, s'il est vrai qu'elle est un sacrement, et que le propre du sacrement est de passer »[418]. Mais, « considérée sous sa forme actuelle, l'Écriture expliquée dans l'Église, aussi bien que l'Eucharistie reçue dans l'Église, est transitoire »[419].

Ainsi donc apparaît ici le caractère sacramentel de l'Écriture, caractère semblable à celui de l'eucharistie. Écriture et eucharistie sont deux moyens de l'économie du Verbe qui se rend présent à l'homme croyant et le nourrit spirituellement de la vie divine.

Origène ne déploie donc aucune théorie sur la nature sacramentelle de la Parole de Dieu, pas plus qu'il ne le fait pour le baptême, l'eucharistie ou la réconciliation. Certaines paroles de l'Alexandrin sont assez claires sur sa conception de la sacramentalité de la Parole, comme par exemple : « On doit savoir que, […] les miracles prodigieux accomplis dans ses guérisons par le Sauveur […] sont *symboles* (*σύμβολα*) des hommes délivrés *en tout temps* de toute maladie et de toute faiblesse *par une parole de Dieu* »[420]. Origène dit ici sans ambiguïté aucune que, par sa parole, le Christ rejoint les hommes de tous les temps pour leur salut par l'union et conformation à lui. Toutefois, comme nous l'avons montré, c'est l'ensemble de sa théologie qui en rend le témoignage le plus évident. Trois éléments fondamentaux de la théologie d'Origène nous ont conduits à cette affirmation de la nature sacramentelle de la Parole portée par l'Écriture. Le premier est la théologie du Verbe de Dieu comme Celui qui établit sans cesse une double relation de présence, auprès du Père éternel et auprès de la création. Le deuxième est la nature sacramentelle de l'exégèse origénienne : la lettre de l'Écriture porte et révèle le Mystère qui peut s'accomplir dans l'âme de celui qui le cherche et l'accueille dans l'Écriture proclamée dans l'Église. Le troisième est l'analogie faite par Origène entre Parole et eucharistie en raison d'une même vérité révélée : la manducation du Verbe de Dieu. Nous pouvons ainsi dire avec de Lubac que « la Parole de Dieu qu'est l'Écriture est le symbole efficace de la présence de la Parole qui est Dieu dans le monde »[421] et que « l'Écriture n'est pas un document livré à l'historien ou au penseur, même à l'historien ou au penseur croyant. C'est une parole, c'est-à-dire l'amorce d'un dialogue. Elle s'adresse à quelqu'un dont elle attend une réponse. Plus exactement, c'est Dieu qui s'offre par elle, et il attend plus qu'une réponse : un mouvement de retour »[422], et avec Balthasar que l'Écriture est la Parole sacramentelle de Dieu, le signe de la présence de la Parole de Dieu dans le monde[423].

---

[418] *Ibid.*, p. 372.
[419] *Ibid.*, p. 372.
[420] ORIGÈNE, *Com Jn* VI, 166, *op. cit.*, p. 255.
[421] DE LUBAC HENRI, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, *op. cit.*, p. 369.
[422] *Ibid.*, p. 303.
[423] Cf. HANS URS VON BALTHASAR, *Parole et mystère chez Origène*, *op. cit.*, pp. 67-68.

Nous avons vu que la conception origénienne de la sacramentalité est fondée sur la double nature du *μυστήριον* origénien : le *μυστήριον* en tant que réalité à la fois invisible et visible, le *μυστήριον* en tant que réalité divine éternelle et le *μυστήριον* en tant que manifestation à la créature de cette même réalité dans le temps et dans l'histoire. Karl Rahner définit ainsi la sacramentalité telle qu'Origène pouvait la concevoir : « Chaque chose a sa place propre, et tout est en fin de compte image et ressemblance de l'unique *Logos*. L'histoire est l'image, la "phénoménalité" de l'histoire profonde des esprits dans leur dépendance de Dieu librement choisie ; le corps est l'image de l'âme tombée *et* rachetable ; l'Ancien Testament est image et "type" du Nouveau, lequel est à son tour image du royaume éternel, où Dieu sera tout en tout, et ainsi de suite. En conséquence, l'Église a aussi une structure sacramentelle en tous ses éléments (Christ, Église visible, Écriture, Hiérarchie, Culte, Sacrements). On y distingue une "couche" extérieure, celle des signes (corps historique de Jésus, lettre de l'Écriture, hiérarchie externe, sacrifice visible, corps eucharistique, baptême d'eau, etc.), qui introduit à la réalité spirituelle présente en eux, agissant en eux et par eux. Cette réalité (*Logos*, union interne de l'Humanité au *Logos*, sens spirituel de l'Écriture, Hiérarchie intérieure correspondant aux liens avec le *Logos*, Sacrifice intérieur du Christ et des chrétiens, manducation du *Logos*, Baptême dans l'Esprit) se cache et se révèle à la fois dans ces signes »[424]. Ainsi la notion de sacramentalité est très large chez Origène, aussi étendue que celle de *μυστήριον* : sacramentalité du *Logos*, sacramentalité de l'Église corps glorieux du *Logos* fait chair, sacramentalité de la Parole portée par l'Écriture. Origène nous invite ainsi à redécouvrir la sacramentalité en la pensant bien au-delà des frontières qui la circonscrivent habituellement aujourd'hui. À partir du caractère sacramentel qu'il confère à la Parole, Origène nous donne-t-il les moyens de repenser la sacramentalité aujourd'hui ? Voilà l'enjeu de la dernière partie de notre travail.

[424] KARL RAHNER, « La doctrine d'Origène sur la pénitence », *in Recherches de Science Religieuse*, Tome XXXVII, 1950, pp. 50-51.

Chapitre III

Conséquence du statut sacramentel de la Parole de Dieu chez Origène sur la notion de sacramentalité

En conférant à la Parole de Dieu un caractère sacramentel au sens le plus fort, Origène semble considérer la notion de sacramentalité dans une perspective beaucoup plus large que celle que nous connaissons aujourd'hui, du moins en Occident. Ceci nous oblige donc à repenser la sacramentalité pour en redécouvrir les véritables frontières et l'authentique fondement. Il nous faudra ainsi répondre aux questions suivantes : la sacramentalité se limite-t-elle au cadre liturgique ? Jusqu'où repousser les limites de la sacramentalité ? La sacramentalité n'est-elle la condition du rapport entre Dieu et l'homme que dans cette vie d'ici-bas ? La sacramentalité est-elle liée à la corporéité et au sensible ? Autant de questions qu'il nous faudra résoudre d'abord chez Origène pour ensuite en recueillir les fruits pour la vie sacramentelle de l'Église aujourd'hui.

1. Un élargissement des frontières contemporaines de la notion de sacramentalité

Depuis le XIII^{e} siècle, l'Occident chrétien a défini très précisément les limites de la sacramentalité, circonscrivant la sacramentalité au sens le plus fort dans le septénaire sacramentaire. Ceci impose le cadre de cette sacramentalité, à savoir celui d'une célébration liturgique codifiée par un rituel particulier propre à chaque sacrement. Si donc chez Origène, nous voyons élargies les frontières de la sacramentalité dans son sens le plus fort, il nous faut essayer de voir si cela implique ou non une sortie du cadre liturgique. La question à résoudre est donc la suivante : chez Origène, la Parole de Dieu n'est-elle sacramentelle que dans le cadre de la liturgie de l'Église ?

1.1. Une sacramentalité non conditionnée par le cadre liturgique

Après avoir montré dans un premier temps que, pour Origène, la Parole est sacramentelle que ce soit dans ou hors cadre liturgique, nous chercherons à définir le véritable cadre de l'exercice de la sacramentalité de la Parole.

1.1.1. La Parole est sacramentelle par nature

À première vue, nous pourrions considérer que, pour Origène, la Parole de Dieu n'est sacramentelle que dans le cadre de la liturgie de l'Église, puisque, dans ses homélies, il rappelle aux fidèles qu'ils ont à accueillir la Parole de Dieu proclamée dans la liturgie (eucharistique ou pas) avec toute la dignité qui sied à l'accueil du Christ[425]. De plus, Origène insiste beaucoup sur le rôle du prédicateur, véritable mystagogue pour les fidèles, lui qui les aide à passer du sens littéral au sens spirituel. Enfin, un élément historique est à prendre en considération : à l'époque d'Origène, à

[425] Cf. ORIGÈNE, *Hom Ex* XIII, 3, *op. cit.*, p. 263.

Alexandrie comme à Césarée, la plupart des fidèles n'avaient accès à l'Écriture et à la Parole de Dieu qu'à travers la liturgie de l'Église. Non seulement les écrits étaient rares et coûteux, mais peu de gens aussi savaient lire. Pour la plupart, la Parole était lue puis commentée dans un cadre liturgique, ou quasi liturgique dans le cas d'enseignements essentiellement catéchétiques[426]. Mais si l'on y regarde de plus près, il en est certainement tout autrement. En effet, plusieurs éléments nous invitent à penser que le cadre liturgique n'est pas l'unique cadre de la sacramentalité de la Parole. L'œuvre exégétique d'Origène en est déjà une première preuve. Certes Origène a prononcé beaucoup d'homélies, mais il a aussi rédigé nombre de commentaires de l'Écriture, commentaires qui ont été pour lui, dans sa recherche personnelle du sens spirituel, l'occasion de découvrir et de vivre pleinement la sacramentalité de la Parole. De plus, Origène invite souvent le fidèle à un rapport personnel avec la Parole pour la méditer, en tirer le sens spirituel afin d'en recevoir tout le bénéfice sacramentel, rapport à l'Écriture qu'il ne limite jamais au cadre liturgique : « Essaye donc, toi qui m'écoutes, d'avoir un puits à toi et une source à toi ; de la sorte, quand tu prendras le livre des Écritures, mets-toi à produire, même selon ta pensée propre, quelque interprétation et, d'après ce que tu appris dans l'Église, essaye de boire, toi aussi, à la source de ton esprit. À l'intérieur de toi-même, il y a le principe de "l'eau vive", il y a des canaux intarissables et les fleuves gonflés du sens raisonnable, pourvu qu'ils ne soient pas obstrués par la terre et les déblais »[427]. Il est d'ailleurs frappant de constater qu'Origène semble développer davantage ce rapport personnel du croyant à la Parole plutôt que son côté ecclésial. Enfin, et c'est l'argument majeur, pour l'Alexandrin, la Parole est en elle-même sacramentelle, c'est-à-dire qu'elle est sacramentelle par nature et non selon un cadre déterminé. La sacramentalité de la Parole n'est conditionnée par rien sinon par sa nature même de mystère, c'est-à-dire de sacrement. Dès qu'il y a la mise en présence de la Parole et d'un croyant qui désire l'accueillir, il y a sacramentalité de la Parole. Le cadre minimal de cette sacramentalité est donc celui de la rencontre interpersonnelle de Dieu et du croyant. Le cadre liturgique habituel de l'exercice de la sacramentalité ayant été dépassé, faut-il également ne pas limiter l'exercice de la sacramentalité au cadre plus fondamental qu'est l'Église ?

1.1.2. L'Église est l'espace vital de la sacramentalité de la Parole

Ne pas limiter la sacramentalité de la Parole au strict cadre de la célébration liturgique ne signifie aucunement qu'il n'existe aucun lien entre l'accueil liturgique et l'accueil "domestique" de la Parole. Bien au contraire, il y a un aller-retour incessant entre ce que le croyant peut vivre de

[426] « Je crains que l'Église n'enfante encore ses fils dans la tristesse et les gémissements. Croyez-vous qu'elle n'ait pas lieu de s'attrister ni de gémir, quand vous ne venez pas écouter la parole de Dieu et que c'est à peine si vous allez à l'église les jours de fête ? Et encore y venez-vous moins par désir d'entendre la parole que pour jouir de la solennité et profiter en quelque façon de la rémission publique. » (ORIGÈNE, *Hom Gn* X, 1, *op. cit.*, p. 255).
[427] ORIGÈNE, *Hom Gn* XII, 5, *op. cit.*, p. 307.

sacramentel avec la Parole de Dieu lorsqu'il est seul dans le secret de sa chambre, et lorsqu'il est en communauté dans la célébration liturgique ecclésiale. Cet aller-retour signifie le lien fondamental du croyant à l'Église. Comme nous l'avons montré dans la deuxième partie de notre travail, Origène n'envisage jamais le mystère de la Parole en dehors du mystère de l'Église. Rappelons simplement ici que, pour Origène, l'Église est non seulement dépositaire de la Parole, mais qu'elle est aussi le Corps de la Parole, le Corps mystique du Verbe fait chair. La Parole ne peut donc être partagée que par et dans l'Église. Sa sacramentalité ne peut être comprise que dans le cadre de l'Église, selon la profession de foi de l'Église. Hors de l'Église, point de sacramentalité de la Parole, car hors de son Corps glorifié, le Verbe fait chair ne se fait pas entendre, il ne se révèle pas sacramentellement par l'Écriture. Hors de l'Église, le sens spirituel de l'Écriture est inaccessible et le mystère impénétrable. Nous avons vu combien Balthasar a affirmé avec force ce lien indissoluble entre Église et sacramentalité de la Parole : c'est dans l'Église que la Parole est déposée et c'est l'Église qui la fait entendre. Cependant, nous ne le suivons plus lorsqu'il affirme que l'Église ne fait entendre la Parole non pas dans l'étude privée mais dans la communauté des fidèles : « Ce n'est pas dans l'étude privée, dans le gigantesque travail des Hexaples, mais dans l'assemblée des fidèles, où l'Église parlait, enseignait le *κήρυγμα ἐκκλησιαστικόν*, et en même temps écoutait la prédication ecclésiale, qu'était présente la Parole »[428]. C'est bien cette limite du cadre liturgique que nous avons repoussée plus haut. Une des conséquences de cela est que l'un des rôles de l'Église est précisément d'initier chacun de ses enfants à la sacramentalité. Autrement dit, toute la problématique de l'initiation chrétienne est en effet d'apprendre à tenir le mystère dans ses deux aspects, caché et révélé. Si le croyant n'est pas initié à cela, il ne peut accueillir la Parole pour ce qu'elle est, un mystère, que ce soit dans la méditation personnelle de la Parole ou dans sa célébration liturgique.

Pour conclure, nous voudrions à nouveau mentionner cette citation de Daniel Bourgeois qui résume bien cette tension entre libre accès au mystère et cadre ou condition d'accessibilité à ce mystère : « Là où l'Orient garderait longtemps la valeur et parfois l'ambiguïté du terme grec [*mustèrion*], très centré sur le processus existentiel d'une initiation religieuse, comprise par les chrétiens comme l'entrée de l'humanité dans la communion avec Dieu, l'Occident avait d'emblée et assez explicitement perçu ce processus de convivialité entre l'homme et Dieu comme nécessitant un registre régulateur spécifique de signification […]. Le risque d'en revenir à la seule instance d'un processus cultuel sera permanent en Occident. L'Orient resta plus fidèle et fut plus inspiré par la polysémie du *mustèrion* qu'il continua à considérer comme une totalité dans laquelle instances de signification et réalité signifiée se compénètrent dans une telle intimité qu'il est pratiquement impossible de les distinguer. Au risque de caricaturer un peu chacune des deux tendances, on

[428] HANS URS VON BALTHASAR, *Parole et mystère chez Origène*, *op. cit.*, p. 80.

pourrait risquer l'opposition suivante : tandis que l'Orient resta toujours dans la perspective selon laquelle les instances de significations jaillissent de la réalité du mystère et sont conditionnées par elle, l'Occident eut de plus en plus tendance à accorder à l'instance de signification un rôle de condition pour accéder à la réalité du mystère »[429]. En bon Oriental, Origène nous invite donc déjà à repousser les frontières de la sacramentalité : une sacramentalité certes non limitée par le cadre liturgique mais toujours à considérer dans le cadre de l'Église du Christ.

1.2. La sacramentalité est une notion analogique

Considérer la sacramentalité comme une notion analogique est bien l'un des lieux communs de la théologie sacramentaire aujourd'hui. Il nous semble intéressant de vérifier cela chez Origène car ceci nous aidera à accueillir la sacramentalité de la Parole comme une véritable sacramentalité et de comprendre à quel degré de sacramentalité Origène la situe.

1.2.1. Les quatre instances sacramentelles chez Origène : la création, l'Écriture, le Christ et l'Église

C'est sans aucune ambiguïté qu'Origène distingue quatre "lieux" sacramentels : la création, l'Écriture, le Christ et l'Église. Tous sont en référence à l'unique Verbe qui donne ainsi à la sacramentalité ou, comme le dirait Origène, au mystère, son caractère analogique : le Verbe Sagesse créatrice, le Verbe Parole de Dieu, le Verbe fait chair, le Verbe incarné glorifié dont le corps mystique est l'Église. Du point de vue du mystère, ou de la sacramentalité, il existe une analogie entre la création, l'Écriture, le Christ et l'Église. En effet, bien que distinctes, ces trois réalités à la fois cachent et révèlent le mystère de Dieu, et ce à des degrés divers. Nous avons déjà beaucoup parlé de l'Écriture et du Christ comme instances sacramentelles. Nous avons vu aussi comment l'Église, en tant que Corps mystique du Christ et dépositaire de sa Parole et de son action salvifique (par l'action sacramentelle), était une instance sacramentelle incontournable. Nous voudrions ici développer l'instance sacramentelle qu'est la création. Origène est convaincu qu'il existe une parenté de nature (*συγγένεια*) entre le visible et l'invisible, parenté qui permet ainsi à l'homme raisonnable de connaître l'invisible par le visible : « Si notre intelligence ne peut voir par elle-même Dieu tel qu'il est, elle comprend cependant, d'après la beauté de ses œuvres et la magnificence de ses créatures, le père de l'univers »[430]. Il l'exprime avec force dans son commentaire du Cantique

[429] DANIEL BOURGEOIS, *Le champ du signe*, *op. cit.*, p. 49.
[430] ORIGÈNE, *Traité des Principes. Tome I, Livres I et II*, Introduction, texte critique de la version de Rufin, traduction par HENRI CROUZEL et MANLIO SIMONETTI, Paris : Les Éditions du Cerf, 1978, coll. Sources Chrétiennes, n° 252, I, 1, 6, pp. 99-101.

des cantiques : « Chacune des choses qui sont manifestes se rapporte à l'une des réalités qui sont cachées, c'est-à-dire que toutes les choses visibles ont un rapport de ressemblance et de "raison" avec les réalités invisibles »[431], et encore : « La création du monde elle-même a été faite par la divine Sagesse selon une économie telle que, par les choses et les figures, à partir des choses visibles, elle nous enseigne les réalités invisibles, et des choses terrestres nous fait passer aux réalités célestes. Or, ces relations ne se trouvent pas seulement dans toutes les créatures, mais l'Écriture divine elle-même fut rédigée par un tel art de la sagesse »[432]. Cette parenté entre le visible et l'invisible est un postulat ontologique qu'Origène reconnaît valable jusque dans la lettre de l'Écriture. Rappelons que pour lui, le monde visible a été créé par Dieu comme "remède" à la chute afin de rendre possible, à qui le désire librement, le retour à Dieu. L'analogie sacramentelle ou mystérique s'enracine donc dans l'unique Mystère du Verbe Sagesse créatrice de Dieu, Parole de Dieu et Tête de l'Église qui est son Corps mystique. Il faut tenir en même temps l'existence de degrés dans la sacramentalité[433] : la sacramentalité de la création n'a, par exemple, pas la force de celle de l'humanité du Christ. Le théologien contemporain Schillebeeeckx va nous aider à penser cette nature analogique de la sacramentalité.

1.2.2. Un théologien contemporain pour penser l'analogie sacramentelle : Schillebeeeckx

En théologie sacramentaire contemporaine, Schillebeeeckx s'est particulièrement appliqué à penser la sacramentalité dans son acceptation la plus large possible. Il la définit comme "manifestation visible de la grâce"[434] et l'étend, comme Origène, aux dimensions du monde : « C'est cette manifestation visible de la grâce que nous allons analyser dans ce livre, pour parvenir finalement à comprendre que les sept sacrements de l'Église ne sont que les foyers d'une sacramentalité aux dimensions plus vastes, aux dimensions du monde »[435]. Pour lui, dès lors que la grâce se manifeste, il est possible de parler de sacramentalité. Ceci élargit considérablement la notion de sacramentalité. Toutefois, même si « tout le monde créé devient […] une offre de grâce sous forme sacramentelle »[436], Schillebeeeckx distingue des degrés dans cette sacramentalité, une visibilité plus ou moins grande de la grâce. Il y a un foyer ardent de manifestation de la grâce, celui

[431] ORIGÈNE *Com Ct* III, 13, 16, *op. cit.*, pp. 633-635.
[432] ORIGÈNE *Com Ct* III, 13, 27-28, *op. cit.*, p. 641.
[433] En Occident, cette notion de degré de sacramentalité nous est aujourd'hui familière à travers les notions de sacrement et de sacramental. Pour comprendre la distinction entre sacrement et sacramental, nous suivons l'explication de Thomas d'Aquin qui situe la différence au niveau de la puissance de signification, le sacrement signifiant la sanctification comme effectivement donnée alors que le sacramental signifie l'orientation et la préparation du croyant à cette sanctification. On pourra lire à ce sujet JEAN-PHILIPPE REVEL, *Traité des sacrements. I. Baptême et sacramentalité, 1. Origine et signification du baptême*, *op. cit.*, p. 491.
[434] Origène dirait "manifestation visible du Mystère".
[435] EDWARD SCHILLEBEEECKX, *Le Christ sacrement de la rencontre de Dieu. Étude théologique du salut par les sacrements*, Paris : Les Éditions du Cerf, 1997 (1ère édition : 1957), collection Foi Vivante n° 133, p. 9.
[436] *Ibid.*, p. 241.

de la personne même du Christ manifestée dans l'Église et d'une manière toute particulière dans l'eucharistie. À partir de ce foyer central se déploie toute la sacramentalité. Sont rattachés immédiatement à ce foyer la Parole et les sacrements de l'Église. Plus on s'éloigne de ces foyers, moins la grâce se rend visible. Il synthétise ainsi sa pensée : « La parole ecclésiale et les sacrements ecclésiaux ne sont que les foyers ardents de cette manifestation du Seigneur qui englobe le monde entier, dans la concentration de cette présence de grâce visible qu'est l'Église, en laquelle le Christ est réellement présent *somatikôs*, "corporellement", et donc personnellement »[437]. Cette conception aide donc à penser l'analogie sacramentelle : l'homme est plongé dans un univers sacramentel dans lequel se trouvent des foyers de sacramentalité plus ou moins ardents, la sacramentalité de cet univers étant le rejaillissement de la sacramentalité essentielle qu'est la personne même du Christ. Cet univers sacramentel est bien celui d'Origène, à ceci près que l'Alexandrin fait une place plus grande à la sacramentalité de la Parole.

Conscients de cette vision très large de la sacramentalité et après avoir largement montré qu'Origène en fait le mode nécessaire de relation entre l'homme et Dieu ici-bas, dans un acte mystique de connaissance amoureuse, nous devons désormais nous demander si l'Alexandrin n'étend pas la sacramentalité au mode de relation entre Dieu et l'homme dans « le siècle à venir ».

2. La sacramentalité comme mode de relation nécessaire et éternel entre Dieu et l'homme

La relation de l'homme à Dieu dans la béatitude, c'est-à-dire, selon les expressions d'Origène, à la consommation des siècles, ou dans le siècle futur, est-elle toujours de type sacramentel ? Origène nous autorise-t-il à penser la sacramentalité comme le mode de relation nécessaire et éternel entre Dieu et l'homme ? Si nous nous posons cette question, c'est que différents éléments de la pensée d'Origène nous mettent sur des pistes apparemment contradictoires. Cette question est en outre intéressante car elle oblige à clarifier plusieurs points délicats de la doctrine origénienne : la question de la corporéité glorieuse du Christ et de l'homme et son rôle dans l'union entre Dieu et l'homme, la question de la nature et du mode de réalisation de la vision béatifique. Derrière toutes ces questions se cache une question fondamentale qui a travaillé l'esprit d'Origène et de tous les Pères avec lui : comment l'homme créé peut-il s'unir à Dieu incréé ? Vue l'ampleur de la question, nous disons tout de suite que nous ne prétendons pas apporter de réponse ferme, mais plutôt mener une réflexion à laquelle la pensée origénienne nous invite. Après avoir rappelé que le fondement origénien de la sacramentalité est le mystère du Verbe de

[437] *Ibid.*

Dieu, nous nous demanderons si la sacramentalité est liée à la corporéité, puis nous essaierons de comprendre si la vision face à face de l'homme uni à Dieu dans la béatitude est une vision médiatisée ou pas. À l'issue de cette réflexion, nous proposerons une tentative de résolution des paradoxes relevés.

2.1. Toute sacramentalité vient du *Logos* Mystère ou Sacrement

Bien qu'Origène parle du *Logos* comme celui qui contient tous les mystères et qu'il n'utilise jamais l'expression *μυστήριον τοῦ λόγου*, nous avons longuement montré combien ce *Logos* origénien est véritablement le Mystère par excellence[438]. Rappelons rapidement les acquis de notre recherche sur ce sujet. À la suite de Paul, Origène parle du "mystère du Christ" et "du mystère de Dieu"[439]. Il emploie également les expressions "mystère de la Sagesse" (or cette Sagesse est le *Logos*) et "mystères de la divinité"[440]. Si, comme nous l'avons fait, nous considérons le mystère comme une réalité qui à la fois se cache et se révèle, nous trouvons en *Hom Nb* un passage d'Origène qui donne quasiment une définition du Verbe Mystère : « Il faut prendre le Verbe de Dieu comme un puits, s'il cache un profond mystère, ou comme une source, si elle déborde et s'écoule en faveur des peuples »[441]. Enfin, Origène identifie le *Logos* et la Vérité, or pour lui, la Vérité n'est rien d'autre que le Mystère. Rappelons aussi que la grande nouveauté de la foi chrétienne est d'avoir découvert que le Mystère est une personne, ce Dieu personnel révélé par la personne du Verbe fait chair. Si le Verbe est mystère, c'est que, dans son rapport à l'homme et non dans son rapport aux autres personnes divines, le Verbe est cette réalité qui pour l'homme est toujours à la fois cachée et révélée, accessible et inaccessible, connue et inconnue, visible et invisible. Nous avions dit que le propre du mystère est cette dynamique incessante de révélation-voile, une révélation qui est à la fois dévoilement et découverte d'un nouveau voile.

La question qui se pose alors est de savoir si cette nature mystérique du Verbe dans son rapport à l'homme est substantielle ou accidentelle, liée à la différence de nature entre le Verbe créateur et l'homme créature ou liée à la condition de l'homme déchu empêtré dans l'épaisseur et l'opacité du sensible. À ce stade de la réflexion et nous rappelant que le Verbe est éternellement médiateur entre l'homme et le Père, nous optons pour l'hypothèse que la nature mystérique du Verbe dans son rapport à l'homme est bien substantielle et non accidentelle. Cela a pour conséquence immédiate que le rapport de l'homme à Dieu est toujours un rapport de type

[438] En ORIGÈNE, *Hom Lv* V, 10, *op. cit.*, p. 250, on trouve l'expression « *Verbi Dei mysteria* ». Origène parle donc ici *des mystères* du Verbe de Dieu, et non du *Mystère* du Verbe de Dieu au singulier.
[439] ORIGÈNE, *Commentaire sur l'épître aux Romains. Tome III. Livres VI-VIII*, Texte critique établi par C.P. HAMMOND BAMMEL, introduction par MICHEL FÉDOU, traduction et notes par MICHEL FÉDOU et LUC BRÉSARD, index par LUC BRÉSARD, Paris : Les Éditions du Cerf, 2011, coll. Sources Chrétiennes, n° 543, VIII, 11, 1, p. 565.
[440] ORIGÈNE, *Com Jn* VI, 17, *op. cit.*, p. 143.
[441] ORIGÈNE, *Hom Nb* XII, 1, 3, *op. cit.*, p. 77.

sacramentel, que ce soit dans cette vie d'ici-bas ou dans la béatitude. Il nous faut bien sûr vérifier si cette hypothèse est compatible avec la pensée origénienne. Le premier élément à vérifier est le rôle qu'Origène fait jouer aux corps glorieux en nous demandant si le mystère est toujours lié à une corporéité. En effet, pour Origène, le mystère du Verbe s'est toujours révélé à l'homme terrestre à travers et dans une corporéité sensible : celle de la lettre de l'Écriture, celle de la chair du Verbe incarné et celle de l'Église visible.

2.2. La sacramentalité est-elle liée à la corporéité ?

Comme nous venons de le rappeler, l'économie mystérique origénienne semble toujours liée à une corporéité sensible. Nous avons vu comment Origène considère qu'une telle corporéité sensible du mystère est nécessaire pour que l'homme terrestre ait la possibilité d'en avoir la connaissance. Nous pouvons donc aisément affirmer qu'ici-bas, la sacramentalité est liée à une forme de corporéité que nous qualifions de sensible. Qu'en est-il dans la béatitude, lorsque la corporéité de l'homme n'est plus sensible mais intelligible, lorsque le corps de l'homme terrestre est devenu céleste et glorieux ? Il nous faut aussi comprendre le rôle du corps glorieux du Verbe incarné ressuscité dans le rapport du Verbe à l'homme dans la béatitude.

2.2.1. Le corps glorieux du Verbe incarné

Origène n'a aucun doute sur l'existence d'un corps glorieux pour le Christ ressuscité. Plusieurs passages nous l'indiquent clairement : le Christ de l'Apocalypse, Roi des rois et Seigneur des seigneurs, apparaît en vision à Jean avec les marques de la Passion[442] ; Origène évoque le « second et glorieux avènement corporel de Jésus qui a été annoncé aux croyants »[443] ; le Christ ressuscité doit voir son corps purifié par le Père[444]. Toutefois, Origène ne fait jamais état du rôle que joue ce corps dans la béatitude, sinon d'être le corps mystique du Verbe, c'est-à-dire l'Église.

2.2.2. Le corps glorieux de l'homme dans la béatitude

Pour l'homme aussi, il existe une corporéité dans la Gloire car aucune nature créée ne peut vivre sans corps, même dans la béatitude[445]. Et comme pour le corps du Christ ressuscité, le corps

[442] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* II, 61, *op. cit.*, pp. 247-249.
[443] ORIGÈNE, *Com Jn* VI, 29, *op. cit.*, p. 151.
[444] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* VI, 287, *op. cit.*, p. 349.
[445] Cf. ORIGÈNE, *Per Arch* II, 2, 2, *op. cit.*, pp. 247-249. Il est vrai qu'Origène parle parfois des êtres intellectuels (comme les anges par exemple) en les qualifiant d'incorporels. C'est qu'il faut comprendre incorporel au sens de sans

glorieux de l'homme est le même que le corps terrestre mais avec des qualités différentes[446] qui sont l'invisibilité, l'immortalité, « la pureté, la subtilité et la gloire »[447]. En effet, « le corps dont nous nous servons maintenant avec sa grossièreté, sa corruption et son infirmité n'est pas autre que celui dont nous nous servirons alors dans l'incorruption, la force et la gloire, mais ce sera le même qui aura rejeté les infirmités dont il souffre maintenant et se sera changé en gloire, devenu spirituel, de sorte que ce qui avait été un vase d'indignité deviendra par sa purification un vase d'honneur et une demeure de béatitude »[448]. Ce corps glorieux ne sera plus un obstacle à l'union à Dieu, il sera désormais complètement soumis à l'esprit qui en fera son instrument[449]. Si, dans la béatitude, le corps glorieux est instrument de l'esprit, c'est bien qu'il a un rôle à jouer. Ce rôle se limite-t-il à un rôle de stabilité et de mémoire pour l'esprit[450] ?

2.2.3. Le rôle des corps glorieux du Verbe et de l'homme

L'existence d'une corporéité glorieuse est très importante pour comprendre le type de lien entre Dieu et l'homme dans la béatitude. En effet, chez Origène, la corporéité terrestre est toujours liée à une épaisseur qui est de ce fait à la fois une barrière et un lieu de médiation pour la connaissance. Chez Origène, alors que la vérité est du côté de la transparence totale, le mensonge est du côté de l'épaisseur et de l'opacité la plus grande : « Tout ce qui, de quelque manière que ce soit, est mensonger s'écarte de la finesse et de la délicatesse de la vérité »[451]. Si dans la béatitude il n'existe plus de mensonge, c'est qu'il n'y aura alors plus aucune opacité des corps, mais une

---

corps terrestre. Car vraiment, seul Dieu, Père, Fils et Saint Esprit, est incorporel. Origène évite soigneusement de penser l'existence d'une corporéité en Dieu, celle du Fils, suite à l'économie de la Rédemption.

[446] Après la mort d'Origène, à la fin du III^e^ siècle, Méthode d'Olympe fait naître une polémique à propos de la conception origénienne des corps ressuscités. Méthode défend la résurrection intégrale du corps dans tous ses éléments matériels et bien qu'il reconnaisse dans la doctrine origénienne la résurrection des corps (donc l'existence des corps glorieux), il accuse Origène de ne pas croire en la résurrection de la chair. Il est vrai que pour Origène, corps terrestre et corps glorieux sont différents de par leur nature, l'un étant terrestre et l'autre spirituel, et que le corps de l'homme ressuscité ne sera pas doté de membres comme l'est le corps terrestre. Le malentendu est basé sur une différence d'interprétation d'Ez 37, Méthode y voyant l'annonce de la résurrection des corps avec leur chair terrestre, et Origène y voyant plutôt l'annonce de la résurrection du peuple anéanti par le péché. Méthode n'a pas compris qu'Origène prêchait à la fois l'identité et l'altérité de ces deux corps. Le corps ressuscité n'est pas un corps spirituel différent du corps terrestre qui se dissoudra dans la terre, mais il est bien ce corps terrestre qui devient glorieux. Origène appuie sa démonstration sur 1 Co 15, 35-38 et l'image paulinienne de la graine et de la plante qui dit à la fois l'identité et l'altérité. Il appelle *εἶδος* le principe de continuité qui fait l'identité du corps terrestre et du corps glorieux. Cet *εἶδος* est affecté ici-bas par les qualités terrestres, et dans le ciel par les qualités célestes. Il est bien mortel par nature et il recevra du Christ une nouvelle vie, c'est lui qui ressuscitera. Il imprime un caractère dans le corps terrestre comme dans le corps glorieux.

[447] ORIGÈNE, *Per Arch* III, 6, 4, *op. cit.*, p. 243.

[448] ORIGÈNE, *Per Arch* III, 6, 6, *op. cit.*, p. 249.

[449] Cf. ORIGÈNE, *Per Arch* III, 6, 6, *op. cit.*, p. 251.

[450] Cf. HUMBERT CORNÉLIS, « Les fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène », *in Recherches de Sciences Philosophiques et Théologiques*, Tome XLIII, 1959, p. 34.

[451] ORIGÈNE, *Com Jn* II, 57, *op. cit.*, p. 243.

transparence totale du Verbe à l'homme[452]. Cela signifie-t-il qu'il n'existera plus aucune médiation dans la connaissance mystique ? La réponse à cette question se trouve dans la définition fondamentale qu'Origène donne de Dieu et de la créature. Alors que la créature est toujours corporelle, Dieu est incorporel[453]. Comment des êtres de natures si différentes peuvent-ils s'unir ? En Dieu, l'union est parfaite entre les personnes divines car elles sont toutes de même nature étant toutes incorporelles. Puisqu'il n'en est pas ainsi entre Dieu et l'homme, et que l'homme est par nature corporel, il faut bien une réalité corporelle qui permette l'union. Quelle serait-elle sinon le corps glorieux du Verbe incarné ? C'est ainsi que nous pouvons penser une certaine médiation dans la vision béatifique : celle du corps glorieux du Verbe qui s'ajoute au rôle éternel du Verbe médiateur entre le Père et la création. Origène ne le dit jamais explicitement, mais c'est une conséquence que nous tirons de sa doctrine sur la corporéité. Avant d'exposer d'autres arguments en faveur d'une vision béatifique médiatisée, nous allons présenter les arguments qui vont dans le sens d'une vision béatifique immédiate.

2.3. La vision "face à face" est-elle médiatisée ?

Chez Origène, il y a clairement une distinction entre ce monde d'ici-bas qui est le monde de la vision en figure, et celui de la béatitude qui est le monde de la vision face à face, selon l'expression paulinienne de 1 Co 13, 12 : « Nous voyons, à présent, dans un miroir, en énigme, mais alors ce sera face à face. À présent, je connais d'une manière partielle ; mais alors je connaîtrai comme je suis connu ». La deuxième partie de ce verset va fortement influencer la pensée d'Origène en pesant très lourd du côté de la vision béatifique immédiate : Paul dit clairement que l'homme connaîtra Dieu comme Dieu le connaît. Or, comme Dieu connaît l'homme parfaitement et immédiatement, l'homme connaîtra Dieu de la même façon. Après avoir montré comment Origène penche naturellement dans ce sens, nous relèverons aussi divers points qui nuancent sa position.

2.3.1. Les arguments en faveur d'une vision immédiate

Nombre de textes origéniens sont très explicites : dans la béatitude, le Christ enseignera face à face et non plus à travers un miroir et en énigme[454], « tous les mystères de la Sagesse de Dieu se

[452] Remarquons d'ailleurs qu'au fil de l'économie de la Rédemption, la transparence de l'aspect visible du mystère est de plus en plus grande : lettre de l'Écriture, chair du Verbe incarné, corps mystique du Verbe glorifié qu'est l'Église.
[453] Cf. ORIGÈNE, *Per Arch* I, 1, 5, *op. cit.*, p. 97.
[454] Cf. ORIGÈNE, *Commentaire sur le Cantique des cantiques, Tome II, Livres III-IV*, Texte de la version latine de Rufin, traduction, notes et index par LUC BRÉSARD et HENRI CROUZEL, avec la collaboration de MARCEL BORRET, Paris : Les Éditions du Cerf, 1992, coll. Sources Chrétiennes, n° 376, IV, 1, 26, *op. cit.*, p. 693.

manifesteront avec précision et clarté »[455], car « lorsque sera venue l'heure qui doit succéder à l'heure présente, alors viendra l'adoration de la vérité contemplée face à face[456] et non plus dans un miroir »[457]. L'Épouse du Cantique des cantiques est invitée à la vision face à face dans la béatitude[458]. Dans le face à face avec Dieu, l'homme contemplera la gloire de Dieu, « les mystères ayant été dévoilés »[459]. Ce qui s'accomplit en figure et partiellement ici-bas par l'économie sacramentelle au sens large s'accomplira totalement et clairement dans la béatitude : la liturgie, la manducation du Verbe… Cela veut dire que l'élément visible du mystère aura disparu pour laisser complètement la place à l'aspect invisible du mystère. Toutefois, le passage suivant a particulièrement retenu notre attention : « Nous connaîtrons, nous aussi, grâce à la révélation que nous en fait le Fils, comment Dieu est esprit et nous nous efforcerons d'adorer Dieu dans l'Esprit qui vivifie et non dans la lettre qui tue, de le révérer en vérité et non plus à l'aide de figures (*τύπος*), d'ombres (*σκία*), de symboles (*ὑποδείγμα*), de même que les anges ne rendent pas leur culte à Dieu à l'aide de symboles (*ὑποδείγμα*) et d'ombres (*σκία*), comme des hommes, mais à l'aide des réalités intelligibles (*νοητοῖς*) et célestes (*ἐπουρανίοις*), car ils ont le grand-prêtre selon l'ordre de Melchisédech comme guide dans leur culte et de leur contemplation mystique et indicible »[460]. Origène redit donc que le Fils est bien médiateur dans la connaissance mystique (il est le moyen qui permet la connaissance et « il n'y a pas moyen de contempler Dieu sans partir du Verbe »[461]). Il dit aussi que la connaissance de l'homme dans la béatitude sera semblable à celle des anges (c'est-à-dire sans aucune médiation sensible). Enfin, il reconnaît l'existence de *media* dans la vision béatifique de Dieu, à savoir les réalités célestes et intelligibles. La position d'Origène est donc loin d'être univoque. C'est peut-être ce qu'on peut reprocher à Henri Crouzel qui semble défendre une vision béatifique origénienne totalement immédiate[462], par un contact direct d'intelligence à intelligence, l'intelligence de l'homme s'élançant vers l'Intelligence qu'est Dieu dans un élan appelé *προσβολή*[463]. La position d'Origène nous semble plus complexe.

2.3.2. Les arguments en faveur d'une relation éternellement médiatisée

Nous développerons ici trois arguments tirés de la pensée origénienne en faveur d'une relation homme-Dieu éternellement médiatisée : l'insaisissabilité de Dieu, l'irréductible différence

[455] ORIGÈNE, *Com Jn* II, 62, *op. cit.*, p. 245.
[456] *πρόσωπον πρὸς πρόσωπον*.
[457] ORIGÈNE, *Com Jn* XIII, 113, *op. cit.*, p. 93.
[458] Cf. ORIGÈNE, *Com Ct* II, 36, 1, *op. cit.*, p. 283.
[459] ORIGÈNE, *Per Arch* I, 4, 1, *op. cit.*, p. 169.
[460] ORIGÈNE, *Com Jn* XIII, 146, *op. cit.*, p. 111.
[461] ORIGÈNE, *Com Jn* XIX, 35, *op. cit.*, p. 69.
[462] Cf. HENRI CROUZEL, *Origène et la « connaissance mystique »*, *op. cit.*, pp. 502-503. Crouzel définit la connaissance mystique elle-même comme une « vision directe de Dieu, de son Verbe avec les mystères qu'il contient, à l'intérieur de l'âme : l'intelligence a dépassé toute la manière habituelle du connaître humain, par image, concept, espèce intelligible » (*ibid.*, p. 522).
[463] D'après la définition du Bailly : action de s'élancer vers, élan impétueux.

de nature entre Dieu et l'homme, et la nécessité pour l'esprit de l'homme glorifié d'être éternellement nourri par le Fils.

2.3.2.1. L'insaisissabilité de Dieu

Pour Origène, il est clair que Dieu sera toujours un mystère pour l'homme. C'est-à-dire que Dieu se rendra toujours accessible à l'homme dans sa réalité d'être à la fois visible et invisible. C'est le propre du mystère d'être insaisissable. Nombre de textes vont dans ce sens, comme par exemple : « Si l'on réfléchit que la richesse de ce qu'il y a en Dieu à contempler et à connaître est insaisissable[464] à la nature humaine et peut-être aussi à tous les êtres qui, en dehors du Christ et du Saint Esprit, sont nés, on comprendra comment Dieu est enveloppé de ténèbres[465], car on n'en connaît pas de description assez riche pour être digne de lui. C'est donc dans ces ténèbres qu'il a établi sa retraite : il a fait cela parce qu'on ne peut connaître tout ce qui le concerne qui est infini[466] »[467], et encore : « Quelle limite […] imposer à la Sagesse de Dieu ? Plus on s'en sera approché, plus on y trouvera de profondeur, et plus on l'aura scrutée, plus on comprendra son caractère ineffable et incompréhensible »[468], et enfin : « Nous disons en toute vérité que Dieu est incompréhensible et qu'il est impossible de le penser. Si nous pouvons penser ou comprendre quelque chose de Dieu, il faut croire qu'il est de très loin au-dessus de ce que nous jugeons de lui »[469]. Ce n'est pas une simple spéculation théologique, car Origène en a lui-même fait l'expérience spirituelle : « Souvent, Dieu m'en est témoin, j'ai senti que l'Époux s'approchait de moi, et qu'il était autant qu'il se peut avec moi ; puis il s'en est allé soudain, et je n'ai pu trouver ce que je cherchais. De nouveau je me prends à désirer sa venue, et parfois il revient ; et lorsqu'il m'est apparu, que je le tiens de mes mains, voici qu'une fois de plus il m'échappe et une fois évanoui, je me mets encore à le rechercher. Il fait cela fréquemment, jusqu'à ce que je le tienne vraiment et que je monte appuyée sur mon bien-aimé »[470]. Dieu échappe toujours à l'homme incapable de le saisir dans la totalité de son mystère. C'est là que le Fils joue son rôle de mystagogue en nous faisant contempler le Père à la mesure de notre intelligence, c'est-à-dire d'une manière véritable mais toujours partielle : « Dieu est absolument un et simple. Mais, à cause de la multiplicité (des

[464] *ἄληπτον τυγχάνον*.
[465] *σκότος*.
[466] *ἀχώρητα*.
[467] ORIGÈNE, *Com Jn* II, 172, *op. cit.*, pp. 323-325.
[468] ORIGÈNE, *Hom Nb* XVII, 4, 2, *op. cit.*, p. 289.
[469] ORIGÈNE, *Per Arch* I, 1, 5, *op. cit.*, pp. 97-99. Dans ce passage, et c'est assez souvent chez Origène, on ne sait pas vraiment si l'Alexandrin dit cela de l'homme ici-bas ou si cela vaut aussi pour la vie éternelle. Nous découvrons là déjà une idée que Grégoire de Nysse développera : la foi qui prend le relais de la pensée, l'intelligence qui laisse place à la foi, face au mystère de Dieu toujours plus grand.
[470] ORIGÈNE, *Hom Ct* I, 7, *op. cit.*, pp. 95-97.

créatures), notre Sauveur […] devient beaucoup de choses »[471]. Nous retrouvons ici la théorie des *epinoiaï*. Si Dieu est simple et que l'homme ne peut embrasser tout son être, il n'est pas possible de dire en toute rigueur que l'homme béatifié a un accès immédiat à Dieu qui reste toujours pour lui un mystère.

2.3.2.2. L'irréductible différence de nature entre Dieu et l'homme

Nous ne souhaitons pas revenir ici sur ce que nous avons développé plus haut, mais apporter quelques compléments. Le premier est le rappel de l'importance de ce débat sur la nature incorporelle de Dieu et la nature corporelle de l'homme. Origène avait à s'opposer à Héracléon qui défendait une communauté de nature entre le Père et les hommes spirituels : tous sont *πνεῦμα*[472]. Le deuxième porte sur la théorie de la connaissance du semblable par le semblable. Le but de la connaissance mystique est de « devenir semblable à Dieu dans la mesure du possible »[473], expression classique dans la philosophie grecque, notamment depuis le *Théétète* de Platon, reprise par Plotin, et qui aura une postérité en particulier chez Grégoire de Nysse, Grégoire de Nazianze, Augustin et le Pseudo-Denys. L'homme peut connaître Dieu car il lui est semblable, mais il ne peut le connaître qu'imparfaitement et partiellement car il lui est irréductiblement différent : « Spirituellement (selon le sens spirituel) pourrait-on appeler "vision de la gloire de Dieu" ce qui de Dieu est connu et contemplé avec certitude par l'intelligence qu'une extrême pureté en a rendue capable »[474]. Seul le Fils connaît parfaitement et totalement le Père : « Le Fils est le rayonnement de toute la gloire de Dieu et […] pourtant des rayonnements partiels de ce rayonnement de toute la gloire parviennent au reste de la création raisonnable ; à mon avis, en effet, nul autre que son Fils n'est capable d'embrasser dans sa totalité le rayonnement de toute la gloire de Dieu »[475]. Car même avec une intelligence très pure, Dieu échappe toujours : « Le regard de l'intelligence humaine ne peut absolument pas apercevoir ni contempler sa nature [de Dieu], même s'il s'agit d'une intelligence très pure et très limpide »[476]. Origène dit-il par là que l'intelligence ne sera jamais capable de contempler Dieu, ou bien que l'intelligence humaine, par ses seules forces, ne peut le faire mais que, avec l'aide de Dieu, elle le peut au moins partiellement ? Avec Paul, Origène est d'accord pour dire que le but de la connaissance mystique, de l'union mystique à Dieu, est cet état où « Dieu sera tout en tous »[477]. Mais il l'interprète ainsi : Dieu ne sera pas totalement en l'homme qui le contemple face à face, mais Dieu sera tout pour l'homme qui le contemple face à face :

[471] ORIGÈNE, *Com Jn* I, 119, *op. cit.*, p. 123.
[472] Cf. ORIGÈNE, *Com Jn* XIII, 148, *op. cit.*, pp. 111-113.
[473] ORIGÈNE, *Per Arch* III, 6, 1, *op. cit.*, p. 237.
[474] ORIGÈNE, *Com Jn* XXXII, 338, *op. cit.*, p. 333.
[475] ORIGÈNE, *Com Jn* XXXII, 353, *op. cit.*, p. 339.
[476] ORIGÈNE, *Per Arch* I, 1, 5, *op. cit.*, p. 99.
[477] 1 Co 15, 28.

« [Dieu] sera tout en chaque être en ce sens que tout ce qu'une intelligence raisonnable, purifiée de toutes les ordures des vices et nettoyée complètement de tous les nuages de la malice, peut sentir, comprendre et croire, tout cela sera Dieu, et elle ne fera rien d'autre que sentir Dieu, penser Dieu, voir Dieu, tenir Dieu, Dieu sera tous ses mouvements : et c'est ainsi que Dieu lui sera tout »[478]. Ce processus dynamique qui a pour point de départ la similitude conférée par la création à l'image et qui mène à l'union à Dieu est la ressemblance qui sera parfaite dans la béatitude : « L'homme a reçu la dignité de l'image dans sa première création, mais […] la perfection de la ressemblance lui est réservée pour la consommation »[479]. « La ressemblance elle-même progressera, pour ainsi dire, et que de semblable on deviendra un, car sans aucun doute à la consommation ou fin, Dieu sera tout en tous »[480]. Par la connaissance, l'homme est donc promis à une union à Dieu car l'homme est créé semblable à Dieu, mais il ne lui sera jamais identique, il y a une altérité de nature qui demeure irréductible et qui fait que Dieu sera toujours un mystère pour l'homme. C'est ainsi qu'Origène interprète les fameux séraphins d'Isaïe, le commencement et la fin de toutes choses seront toujours voilés pour l'homme. Cette altérité irréductible entre Dieu et l'homme n'impose-t-elle pas une forme de médiation dans l'union de l'homme à Dieu ? Nous avons déjà évoqué le fait que cette médiation est assurée par le Verbe incarné glorifié.

2.3.2.3. L'homme glorifié est éternellement nourri par l'intermédiaire du Fils

Un dernier argument en faveur d'une vision non immédiate vient de la manière dont, selon Origène, les êtres spirituels se nourrissent. À l'exception du Père, l'Alexandrin rappelle la nécessité pour tous les êtres spirituels d'une nourriture spirituelle : « Il n'est pas absurde de dire que non seulement les hommes et les anges ont besoin de nourritures intelligibles[481], mais même le Christ de Dieu, car lui-même est pour ainsi dire, perpétuellement restauré par son Père, le seul qui soit sans besoin et se suffise à lui-même »[482]. La suite du passage a attiré notre attention : « Le Fils de Dieu ne reçoit ses aliments que de son Père, sans aucun intermédiaire[483] »[484]. Cela semble signifier qu'il existe un intermédiaire pour les créatures, intermédiaire qui est sans doute le Fils lui-même, toujours médiateur entre le Père et les créatures raisonnables. La nourriture spirituelle des créatures raisonnables est donc le Père lui-même qui ne peut se donner comme tel que par la médiation du Fils.

---

[478] ORIGÈNE, *Per Arch* III, 6, 3, *op. cit.*, p. 241.
[479] ORIGÈNE, *Per Arch* III, 6, 1, *op. cit.*, p. 237.
[480] ORIGÈNE, *Per Arch* III, 6, 1, *op. cit.*, p. 239.
[481] *νοητός τροφός*.
[482] ORIGÈNE, *Com Jn* XIII, 219, *op. cit.*, p. 149.
[483] *οὐ διά τινος*.
[484] ORIGÈNE, *Com Jn* XIII, 220, *op. cit.*, p. 151.

Cette question de la vision face à face est donc plus complexe qu'il n'y paraît et nécessite beaucoup de prudence et d'humilité si l'on veut la trancher, ce que nous allons tenter de faire maintenant. La manière de comprendre la sacramentalité en est l'un des grands enjeux. En effet, la sacramentalité pourrait être alors envisagée, non pas uniquement comme le régime de l'économie de la Rédemption, mais comme le régime normal qui régit le mode de relation entre Dieu et l'homme, par la médiation du corporel, et ce, selon les divers degrés de corporéité de l'homme : du corps éthéré au corps terrestre lourd, épais et visible, jusqu'au corps glorifié. La sacramentalité serait ainsi le mode qui régit l'irréductible distance entre Dieu incréé et l'homme créé, mode qui ménage à la fois l'union et l'altérité[485] du point de vue de la créature.

2.3.3. Tentative de résolution de la question

Origène se retrouve donc sans cesse dans cette tension entre une vision face à face immédiate, qui est à la fois l'héritage philosophique platonicien et l'héritage paulinien, et une vision médiatisée de type mystérique ou sacramentel, à savoir qu'il y aura éternellement un voile à ôter face à Dieu, un voile qui à la fois cache et révèle. Nous proposons deux éléments qui peuvent nous aider à résoudre ce paradoxe. Le premier est une distinction qu'il convient de faire entre vision de Dieu le Père et vision du Verbe. Voir Dieu, le Père, au sens origénien de connaître Dieu, est certainement pour Origène toujours médiatisé par le Verbe. Comme nous l'avons fait remarquer à de nombreuses reprises, Origène ne conçoit la vision du Père, la connaissance du Père, qu'à partir du Verbe et jamais en dehors de lui. Le dessein du Père est bien la divinisation de l'homme pour que l'homme voit (connaisse) le Père comme le Fils le voit (connaît), non pas en dehors du Fils mais par le Fils, cette divinisation étant une participation par grâce à la relation filiale qui unit le Verbe-Fils au Père. Par contre, Origène semble opter pour une vision immédiate du Verbe (par l'homme), lui qui a pris pleine possession de l'âme de l'homme glorifié et qui ne cesse de l'habiter et de s'y promener pour dispenser en toute clarté, sans aucune forme de médiation, l'enseignement des mystères. Le deuxième élément touche à une question de vocabulaire. De même qu'Origène parle de deux types de corps sans utiliser deux mots différents, soit pour le corps qui est lié à la chute (corporéité matérielle), soit pour le corps qui est lié par nature à toute créature en raison de sa condition de créature avant même la chute (corporéité spirituelle), de même il pourrait parler, en usant du même vocabulaire, de deux types de visions béatifiques : l'une qui se définirait en opposition à notre vision de Dieu ici-bas qui est très partielle, très voilée et qui est médiatisée par la chair de l'Écriture, du Christ et de l'Église, et l'autre qui se définirait par rapport au caractère

[485] Bourgeois fait remarquer qu'altérité ne signifie pas extériorité. Il existe une altérité intérieure ou immanente dans la mystique chrétienne. Cf. DANIEL BOURGEOIS, *Le champ du signe*, *op. cit.*, note 16, p. 272.

irréductible de la relation Dieu/homme, Créateur/créature, dans laquelle une certaine forme de médiation s'imposerait en raison de l'irréductible distance entre deux natures différentes, celle de Dieu et celle de l'homme. Le caractère immédiat ou non de la vision béatifique serait alors relatif à un référentiel bien précis.

Au-delà de la pertinence de cette tentative de résolution, il nous semble important de nous focaliser sur une réalité qu'Origène a pressentie et éprouvée par la spéculation théologique et métaphysique mais aussi par une vie mystique authentiquement chrétienne, réalité qui est de tenir le face à face avec Dieu à la fois comme un état et comme une dynamique. La pensée origénienne semble traduire ce paradoxe de la vision béatifique qui est certes un face à face mais qui reste aussi un mystère dans lequel il est possible de progresser. Certes, Origène s'appuie sur Paul pour dire : « Ne pensons pas qu'il marchera sans fin, mais il parviendra un jour à ce lieu où doivent s'arrêter ceux qui marchent dans les progrès. […] De plus, lorsque Paul reconnut en lui-même l'achèvement de la perfection, il dit : *J'ai achevé ma course* »[486], ce qui signifie qu'il y a une marche jusqu'à la vision béatifique, but et perfection de celui qui s'avance vers Dieu. Mais cela ne veut pas dire qu'il exclut ensuite toute dynamique de progression dans la perfection, comme l'avait déjà pensé avant lui Irénée de Lyon : « Si donc, même dans ce monde créé, il est des choses qui sont réservées à Dieu et d'autres qui rentrent aussi dans le domaine de notre science, est-il surprenant que, parmi les questions soulevées par les Écritures – ces Écritures qui sont tout entières spirituelles – il y en ait que nous résolvions avec la grâce de Dieu, mais qu'il y en ait aussi que nous abandonnions à Dieu, et cela, non seulement dans le monde présent, mais même dans le monde futur, afin que toujours Dieu enseigne et que toujours l'homme soit le disciple de Dieu ? »[487]. À la suite d'Irénée, Origène semble ainsi poser les premières pierres de l'épectase nysséenne et ces paroles de l'Alexandrin sonnent comme l'annonce prophétique de ce mystère magnifiquement théorisé par Grégoire de Nysse : « Si l'on fait quelque progrès dans la Science et que l'on ait acquis quelque expérience en ce domaine, on sait bien que, quand on est parvenu à quelque spéculation, quelque connaissance des mystères spirituels, l'âme y séjourne comme sous une tente. Mais après avoir exploré d'autres régions à partir de ses pensées découvertes et après avoir accompli d'autres progrès intellectuels, pliant sa tente en quelque sorte, elle tend plus haut, et là, elle établit la demeure de son esprit, fixée dans la stabilité des sens. Et partant de là à nouveau, elle découvre d'autres sens spirituels qui apparaissent à la suite des premiers ; et c'est ainsi que toujours tendue en avant, elle paraît s'avancer comme les nomades avec leurs tentes. Jamais le moment n'arrive où l'âme embrasée du feu de la

[486] ORIGÈNE, *Commentaire sur l'épître aux Romains. Tome II. Livres III-V*, Texte critique établi par C.P. HAMMOND BAMMEL, introduction par MICHEL FÉDOU, traduction, notes et index par LUC BRÉSARD, Paris : Les Éditions du Cerf, 2010, coll. Sources Chrétiennes, n° 539, V, 8, 15, p. 481.
[487] IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies, Livre II, Tome II Texte et Traduction*, Texte critique et traduction par ADELIN ROUSSEAU et LOUIS DOUTRELEAU, Paris : Les Éditions du Cerf, 1982, coll. Sources Chrétiennes, n° 294, 28, 3, p. 275.

Science, peut se donner du temps et se reposer ; elle est toujours relancée du bien vers le mieux et de ce mieux à de plus hautes sublimités »[488]. Origène dit-il cela uniquement pour ici-bas ou aussi pour la béatitude ? Nous trouvons Crouzel bien audacieux de trancher définitivement la question en estimant qu'Origène dit cela du processus de la connaissance ici-bas[489], d'autant plus qu'Origène dit ailleurs : « Toujours nouvelle est la connaissance des secrets et la révélation des mystères par la Sagesse de Dieu, non seulement pour les hommes, mais encore pour les anges et les puissances célestes »[490].

Grégoire de Nysse théorisera ce qu'Origène n'a jamais osé théoriser. L'épectase nysséenne permettra de penser ensemble la vision face à face et le régime mystérique ou sacramentel gérant la relation entre deux êtres de natures différentes, Dieu et l'homme. Dieu sera toujours un mystère pour l'homme qui n'aura accès au Père que par le mystère du Verbe selon une économie qui sera toujours de type mystérique, c'est-à-dire sacramentel. Si ça n'est pas la pensée d'Origène, c'est au moins ce que la doctrine d'Origène nous amène à penser. Dans son commentaire du Cantique des cantiques, l'Alexandrin fait état d'une expérience spirituelle personnelle de la connaissance de Dieu qui est une connaissance dans l'amour : « S'il est quelqu'un quelque part, qui a été parfois consumé par cet amour fidèle du Verbe de Dieu, s'il est quelqu'un, comme dit le prophète, qui a reçu la douce blessure de sa "flèche de choix", s'il est quelqu'un qui a été percé par l'aimable trait de sa science au point de soupirer de désir vers lui jour et nuit, de ne pouvoir parler de rien d'autre, de ne vouloir entendre rien d'autre, de ne savoir penser à rien d'autre, de ne prendre plaisir à désirer, souhaiter, espérer rien d'autre que lui, cette âme dit avec raison : "Je suis blessée de charité" : elle a reçu la blessure dont parle Isaïe : "Il a fait de moi comme une flèche de choix, et il m'a caché dans son carquois" »[491]. C'est cette loi de l'amour infini, infiniment désirable et toujours nouveau qui l'a amené à penser un certain dynamisme dans la vision face à face, même s'il ne va pas aussi loin que Grégoire de Nysse.

Puisque la sacramentalité semble être le mode éternel de relation entre Dieu et l'homme, et puisqu'elle est fondée sur le mystère du Verbe-Parole de Dieu, nous allons maintenant la penser comme langage entre Dieu et l'homme pour en découvrir toute la fécondité théologique et spirituelle.

[488] ORIGÈNE, *Hom Nb* XVII, 4, 3, *op. cit.*, pp. 289-291.
[489] Cf. HENRI CROUZEL, *Origène et la « connaissance mystique »*, *op. cit.*, pp. 462-463.
[490] ORIGÈNE, *Com Ct* III, 6, 9, *op. cit.*, p. 545.
[491] ORIGÈNE, *Com Ct* III, 8, 13, *op. cit.*, p. 575.

3. La sacramentalité comme langage entre Dieu et l'homme

Bien qu'elle soit une conséquence de la sacramentalité de la Parole chez Origène, cette dernière partie de notre travail déborde du strict cadre de la pensée origénienne. Nul ne sait si l'Alexandrin a pu penser la question de la sacramentalité en termes de langage. Toujours est-il qu'en faisant du Verbe le médiateur entre le Père et l'homme, il a fait de la parole le moyen que Dieu prend pour se faire connaître à l'homme et s'unir à lui, cette parole s'exprimant à travers un langage.

3.1. L'enracinement biblique du langage comme convivialité entre Dieu et l'homme

C'est en Gn 2, 23 que pour la première fois, la parole jaillit de la bouche de l'homme, dès que l'homme a un vis-à-vis, la femme, avec qui il va pouvoir converser : « Pour le coup, c'est l'os de mes os et la chair de ma chair ! ». Aussitôt l'homme créé, Dieu lui donne un vis-à-vis pour lui apprendre le vis-à-vis avec Dieu, un face à face qui est manifesté par la parole qui, dès le départ, est sacrement de la convivialité entre ceux qui se parlent, car la convivialité est la vocation de l'homme : « Le Seigneur dit : "Il n'est pas bon que l'homme soit seul" »[492]. À partir de ce moment, l'homme commence une grande conversation : conversation d'homme à homme et conversation entre Dieu et l'homme. Toute la Bible est le témoignage de cette parole échangée entre Dieu et l'homme à travers toute l'histoire du Salut. Dès le début, cette parole est pervertie par le serpent, signe du désir de Satan de perturber et de faire cesser cette conversation. De parole de la convivialité, de la confiance et de la vie, la parole devient ainsi potentiellement parole de l'inimitié, de la défiance et de la mort. Toute l'histoire du Salut raconte comment Dieu a voulu restaurer cette conversation amoureuse avec l'homme. Depuis le commencement où Dieu, se promenant dans le jardin d'Éden pour y chercher Adam, lui demandait : « Où es-tu ? »[493], à la fin de l'Apocalypse où « l'Esprit et l'Épouse disent : "Viens !" »[494], en passant par le bien-aimé qui dit à sa bien-aimée : « Fais-moi entendre ta voix »[495], la Bible est l'histoire de cette grande conversation entre Dieu et l'homme. Le premier commandement du peuple élu n'est-il pas : « Écoute, Israël ! »[496] ? Le Verbe de Dieu s'est fait chair pour restaurer cette conversation, pour la rendre à nouveau possible : au moment d'entrer dans sa Passion, le Christ confie à ses disciples : « Je ne vous appelle plus serviteurs […] mais amis »[497], révélant ainsi que Dieu veut parler à l'homme « comme un homme

[492] Gn 2, 18.
[493] Gn 3, 9.
[494] Ap 22, 17.
[495] Ct 2, 14.
[496] Dt 5, 1.
[497] Jn 15, 15.

parle à son ami »[498]. Par le Verbe, Dieu parle à l'homme tout en rendant l'homme capable à la fois de l'entendre et de lui parler. Avant de voir comment Origène s'est approprié cette grande tradition biblique de la conversation entre Dieu et l'homme, il est utile de présenter quelques éléments de philosophie du langage qui étaient à la disposition de l'Alexandrin.

3.2. Éléments de philosophie du langage dans l'Antiquité grecque

Afin de justifier la théorie des Formes, Platon a fait du mot un signe, et « l'interprétation du nom (*onoma*) comme signe (*sèmeion*) est incontestablement un moment décisif dans l'histoire de la philosophie grecque »[499]. Les Formes sont ainsi garantes de la vérité du langage (*logos*) ; il existe un lien ontologique et gnoséologique entre le langage et les Formes. Pour Platon, le langage est donc la signification visible des Formes invisibles : « Si nommer et dire, c'est signifier au sens de montrer, c'est donc que le langage est plus qu'une nomenclature de repères vocaux ou de signes écrits ; c'est, dans son surgissement même, l'*éveil* de la pensée à la manifestation de l'être »[500]. Le langage est donc déjà le lieu de contemplation du *κόσμος νοητός* platonicien. Pour le Néoplatonisme, parce qu'il est du côté de la multiplicité et qu'il est une distance entre le connu et le connaissant, le langage n'existe plus dans la contemplation de l'Un dans sa simplicité. Le moment de la contemplation, moment d'identité du connu et du connaissant, se produit dans le silence : « Au moment du contact, on n'a ni le pouvoir ni le loisir de rien exprimer (*legein*) »[501]. L'univers plotinien de la contemplation « exclut pratiquement le langage car la règle majeure qui régit cet univers est l'*identité* aussi radicale et irréductible que possible entre le connaissant et le connu. […] Dans la mesure où le langage signifie cette distance et ce constat d'une altérité au-delà de soi ou face à soi-même, comme nous l'avons vu déjà chez Platon et plus encore chez Aristote, il ne fait que rappeler, aux yeux de Plotin, la finitude de l'âme et de tout ce qui est lié à la corporéité. Le réel vrai est ailleurs, dans l'identité silencieuse et l'indicibilité des processions »[502]. Fort intéressante pour notre propos, la thèse de Daniel Bourgeois est de dire que, du point de vue philosophique, Augustin a découvert que le langage est intrinsèquement lié à la rencontre de l'esprit de l'homme et du réel, quel que soit ce réel : « Un des acquis les plus importants de la philosophie du langage de l'Antiquité : au lieu d'être considéré comme une réalité extérieure à l'expérience de la pensée qui est la forme la plus haute de la vie de l'esprit, ou d'être réduit à *une doublure parallèle et accidentelle* de la contemplation muette des idées, l'acte de signifier est reconnu comme *partie*

[498] Ex 33, 11.
[499] DANIEL BOURGEOIS, *Le champ du signe*, *op. cit.*, p. 105.
[500] *Ibid.*, p. 110.
[501] *Ibid.*, p. 139.
[502] *Ibid.*, p. 140.

intégrante de la rencontre de l'esprit et du réel »[503]. Cette découverte augustinienne nous invite donc à penser le langage comme présent aussi dans la relation de l'homme avec Dieu dans la béatitude. Un siècle et demi avant Augustin, Origène n'a peut-être pas osé penser ainsi le langage à cause de l'influence du néoplatonisme.

3.3. Comment enraciner cette théorie dans la pensée origénienne ?

Bien que nous n'ayons aucune trace d'une quelconque doctrine bien établie d'Origène sur le thème de la convivialité de l'homme avec Dieu sous forme de conversation et donc par la médiation d'un langage, plusieurs éléments de sa pensée peuvent nous mettre sur cette voie. En effet, en situant le *Logos* au cœur de la relation entre Dieu et l'homme comme unique et nécessaire médiateur, Origène ne met-il pas au cœur de sa pensée la parole comme signe et instrument de la convivialité entre Dieu et l'homme ? L'économie du Salut réalisée par le *Logos* n'est-elle pas l'initiative prise par Dieu pour reprendre une conversation avec l'homme qui a chu loin de Lui ? En outre, à la suite de Paul[504], Origène ne présente-t-il pas sans cesse le *Logos* de Dieu comme la Sagesse de Dieu ? « C'est comme principe que le Christ est démiurge, en tant qu'il est Sagesse, car c'est parce qu'il est Sagesse qu'il est appelé principe »[505], et encore : « Le Christ est toute Sagesse »[506], et il est Sagesse « pour nous et absolument »[507]. Ce *Logos*-Sagesse d'Origène a pour rôle d'enseigner les hommes, comme le faisait la Sagesse biblique sur les places, dans les rues et à la porte de la ville[508], c'est-à-dire, pour l'époque, dans les lieux privilégiés de conversation entre les hommes. Cet enseignement sapiential du *Logos*-Sagesse se poursuit-il pour Origène dans la béatitude ? On peut le penser. En effet, si l'homme est créé *logikos* car créé image du *Logos*, c'est qu'il est dans sa nature même de vivre éternellement de cet échange de parole avec le *Logos*. Philon a ces mots qui peuvent nous aider à comprendre la nature d'une telle conversation dans la gloire : il faut qu'ils « parlent ceux qui se sont confiés en l'amour divin de la sagesse ; et qu'ils ne parlent pas seulement avec calme, mais bien qu'ils crient à pleine voix ; et non pas avec la bouche et la langue à travers lesquelles passe, nous dit-on, la colonne d'air perceptible par l'ouïe, mais avec l'instrument harmonieux et puissant de l'âme, que nul mortel ne peut entendre, mais seulement l'Inengendré et l'Incorruptible. Seul celui qui possède la musique intelligible est capable d'entendre

[503] *Ibid.*, p. 204.
[504] Cf. 1 Co 1, 24 : « Le Christ puissance de Dieu et sagesse de Dieu ».
[505] ORIGÈNE, *Com Jn* I, 111, *op. cit.*, p. 119.
[506] ORIGÈNE, *Com Jn* I, 245, *op. cit.*, p. 183.
[507] ORIGÈNE, *Com Jn* I, 251, *op. cit.*, p. 185.
[508] Cf. Pr 1, 20-21 et Pr 24, 7.

le chant musical et consonant de l'harmonie intelligible »[509]. Ceci fait écho à ce que dit Origène dans *Com Jn* : « Alors que Moïse ne criait pas d'une façon sensible […], mais c'est que, dans sa prière, il criait très fort, d'une voix que, seul, Dieu entendait »[510]. Et c'est à mettre en perspective avec ce que dit Origène du Fils-Parole : « Le Fils en effet est la Parole, et pour cela il ne faut rien entendre de sensible en lui »[511]. La parole entre Dieu et l'homme dans la béatitude n'est pas une parole sensible comme ici-bas mais une parole d'un autre ordre, avec un langage d'un autre ordre que celui utilisé ici-bas. Le commentaire du Cantique des cantiques d'Origène apporte plusieurs éléments en ce sens. En effet ici-bas, quand le Verbe Époux est présent à l'âme et à l'Église, il l'enseigne : « L'Époux, tantôt est présent et il enseigne, tantôt il est dit absent et on le désire. Et l'un et l'autre cas s'appliquent soit à l'Église, soit à l'âme ardente »[512], et « les baisers du Verbe de Dieu »[513] sont ses paroles et sa doctrine. Dans la béatitude, l'Époux sera toujours là ; enseignera-t-il donc éternellement ? Quand l'Époux est avec l'Épouse, il lui parle : « L'Époux semble tantôt être cherché comme absent, tantôt comme présent s'entretenir avec l'Épouse »[514]. La voix de l'Épouse « n'était pas encore assez douce pour qu'elle mérite qu'on lui dise : "Fais-moi entendre ta voix". Mais quand elle a appris à parler […] et qu'elle a quelque chose à dire, sa voix est devenue douce à l'Époux selon cette parole prophétique : "Que mon discours devienne doux" ; alors, l'Époux lui déclare : "Fais-moi entendre ta voix car ta voix est douce". Si tu ouvres la bouche pour le Verbe de Dieu, l'Époux te dira : "Ta voix est douce et ta face est belle" »[515]. Il y a donc une progression dans la qualité de conversation entre l'Époux et l'Épouse qui peut laisser penser que cette conversation se poursuivra dans la béatitude en y trouvant sa perfection.

La Parole comme moyen de communication (union) de l'homme avec (à) Dieu et signe et moyen de la convivialité[516] entre Dieu et l'homme n'est-elle pas la grande intuition d'Origène ?

---

[509] PHILON D'ALEXANDRIE, *Quis rerum divinarum heres sit*, introduction, traduction et notes par MARGUERITE HARL, Paris : Les Éditions du Cerf, 1966, coll. Œuvres de Philon d'Alexandrie, n° 15, par. 14-15, p. 173.
[510] ORIGÈNE, *Com Jn* VI, 101, *op. cit.*, p. 205.
[511] ORIGÈNE, *Per Arch* I, 2, 6, *op. cit.*, p. 123.
[512] ORIGÈNE, *Com Ct* III, 11, 17, *op. cit.*, p. 607.
[513] ORIGÈNE, *Com Ct* II, 8, 3, *op. cit.*, p. 407.
[514] ORIGÈNE, *Com Ct* III, 14, 6, *op. cit.*, p. 659.
[515] ORIGÈNE, *Hom Ct* II, 13, *op. cit.*, p. 149.
[516] Dans son *Traité des sacrements. I. Baptême et sacramentalité, 1. Origine et signification du baptême*, *op. cit.*, Jean-Philippe Revel, en s'appuyant sur la thèse de Daniel Bourgeois (*Le champ du signe, op. cit.*) développe remarquablement cette convivialité de l'homme avec Dieu telle que l'a entrevue Augustin. Il rappelle que la convivialité nécessite un échange, un dialogue et donc un langage commun. Qui dit langage dit signification et utilisation de signes. « Il faut que Dieu prenne des signes humains pour leur donner le pouvoir de dire ce qui est divin » (JEAN-PHILIPPE REVEL, *op. cit.*, p. 433). Donc « la signification ne s'ajoute pas de l'extérieur à la relation entre Dieu et l'homme qu'elle signifie » (*ibid.*) mais « la signification fait partie intégrante de la convivialité entre Dieu et l'homme, elle est la face "langagière" du mystère » (*ibid.*). Pour Augustin, la sacramentalité est le langage du mystère. Si le sacrement est la convivialité de l'homme avec Dieu, il est aussi la convivialité de tous les hommes entre eux (*ibid.*, p. 441). C'est la dimension ecclésiale du mystère. Pour Augustin, « le Verbe, comme Parole, est la *source de toute signification*. Non que Dieu puisse être le signe d'autre chose que lui-même, mais *le Verbe est le "lieu d'où tout fait signe"* [citation de DANIEL BOURGEOIS, *op. cit.*, p. 131] » (JEAN-PHILIPPE REVEL, *op. cit.*, p. 454). « L'illumination par Dieu de l'intelligence humaine n'est donc pas la communication statique des "idées" de Dieu à l'homme, mais

Balthasar l'a sans doute pressenti dans *Parole et Mystère* lorsqu'il évoque chez Origène le Dieu qui parle ou qui garde le silence. Lorsque le *Logos* ne parle pas, Dieu est caché, mais lorsqu'il parle, Dieu se manifeste et invite à une écoute qui est l'obéissance de la foi : « Ce mystère gardé dans le silence tout au long des siècles, les prophètes certes l'ont connu – car il est manifesté dans leurs écrits prophétiques – mais […] ils ne l'ont pas manifesté aux hommes, c'est-à-dire à la foule ; ils ne l'ont pas dévoilé, mais ils l'ont tenu dans le silence, selon l'ordre du Dieu éternel, jusqu'à ce qu'advienne le temps, et que le Verbe se fasse chair, qu'il habite parmi nous et qu'il soit manifesté à toutes les nations pour l'obéissance de la foi »[517]. Origène est-il partagé entre la conception biblique et la conception philosophique de la contemplation ? Une contemplation silencieuse pour la philosophie, et une contemplation conversationnelle pour la tradition biblique. La prise de conscience origénienne du Mystère divin qui est un mystère *personnel* en christianisme peut nous laisser penser qu'Origène ne refuserait pas d'envisager la convivialité de l'homme avec Dieu sur le mode éternellement langagier, avec par conséquent une médiation, celle du langage, médiation qui serait de plus en plus transparente mais qui demeurerait toujours au regard de l'altérité irréductible de Dieu et de l'homme.

4. La redécouverte d'une réception mystérique et sacramentelle de la Parole de Dieu

Cette approche mystérique et sacramentelle de la Parole de Dieu nous invite peut-être à renouveler notre manière de concevoir et donc d'accueillir la Parole. De quel renouvellement s'agit-il ? Que signifie accueillir la Parole de Dieu comme un véritable sacrement ?

4.1. De l'enseignement sur Dieu à l'union mystique à Dieu

Il y a deux manières d'accueillir la Parole de Dieu : une manière qui serait purement informative et didactique, et une manière qui serait mystique. La Parole peut en effet être considérée comme la réalité qui permet de connaître Dieu, son mystère (mystère auquel nous

l'introduction de l'homme dans le mouvement du "dire" divin par un "dire" humain qui lui est configuré » (*ibid.*, p. 454). La connaissance par signe impose une altérité et la rencontre de deux altérités. « On voit comment la sacramentalité comme signification est apte à exprimer la relation de l'homme avec Dieu. Dire que la sacramentalité est le langage du mystère, c'est affirmer la présence mutuelle de Dieu et de l'homme, c'est-à-dire leur convivialité. En même temps, affirmer que cette convivialité s'exprime par un dire, c'est reconnaître l'irréductible distance entre Dieu et l'homme » (*ibid.*, p. 460). Ainsi pour Daniel Bourgeois, à la suite d'Augustin, « le Mystère est *à la fois et inséparablement* réalité de la convivialité et de la présence *et* langage qui manifeste cette convivialité » (DANIEL BOURGEOIS, *op. cit.*, p. 272). Même si elle concerne Augustin, cette réflexion nous paraît particulièrement importante pour nous aider à penser la sacramentalité comme langage entre Dieu et l'homme non seulement pour ici-bas mais aussi dans la béatitude.

[517] ORIGÈNE, *Commentaire sur l'épître aux Romains. Tome IV. Livres IX-X*, Texte critique établi par C.P. HAMMOND BAMMEL, introduction par MICHEL FÉDOU, traduction et notes LUC BRÉSARD et MICHEL FÉDOU, index par LUC BRÉSARD, Paris : Les Éditions du Cerf, 2012, coll. Sources Chrétiennes, n° 555, X, 43, 5, pp. 445-447.

appartenons), connaître sa volonté pour conduire au mieux notre agir. Nous nous situons alors ici uniquement sur le plan de la connaissance pure, la Parole étant une source d'informations que nous recevons de la part de Dieu. Mais la Parole peut être appréhendée tout autrement : Origène ne nous invite-t-il pas à la considérer comme ce qui réalise déjà, même imparfaitement, notre union à Dieu ? Par la Parole, Origène nous invite à une connaissance mystique de Dieu, c'est-à-dire à une connaissance qui est déjà une union mystique à Dieu. La Parole nous fait connaître Dieu en tant qu'elle nous unit à lui. Karl Rahner décrit très bien cette double manière d'accueillir la Parole et met en garde contre le risque de réduire la Parole « à son aspect doctrinal »[518]. En ce cas, la Parole « n'est plus que la parole d'enseignement, véridique et obligatoire, un discours qui énonce une proposition "sur" quelque chose – et non pas la Parole par laquelle la réalité elle-même vient en se disant, et se rend présente. […] Dans la théologie scolaire, à l'opposé de ce qui se passe aujourd'hui dans la théologie *biblique*, protestante *et* catholique, la révélation est considérée dès l'abord comme la proclamation purement didactique de certaines propositions, et non pas comme une action révélatrice par laquelle Dieu agit en l'homme d'une manière créatrice et génératrice de grâce et y profère sa Parole comme facteur interne de cette même action »[519]. À l'opposé de l'excès protestant qui tendrait à dire que les sacrements sont inutiles car n'ayant rien de doctrinal (c'est-à-dire qu'ils n'apportent aucun enseignement), Rahner voit dans le Catholicisme occidental un autre excès, celui de considérer la Parole uniquement comme un enseignement sur la manière de se comporter pour recevoir les sacrements et vivre des sacrements[520]. Essayons maintenant de comprendre comment la Parole unit le fidèle à Dieu.

4.2. La Parole comme re-présentation d'un évènement de salut

Par l'accueil de la Parole, le croyant est rendu contemporain de l'éternité de Dieu et se laisse façonner par la Parole divine dans laquelle s'identifient parole et acte : « La Parole de Dieu (même dans la bouche de l'Église, lorsqu'elle enseigne) n'est pas d'abord ni finalement *didaché*, elle est proclamation ; et dans cette proclamation se réalise l'arrivée de cela même qui est proclamé. C'est le *dabar* puissant et créateur de Dieu à l'homme, la manière dont la réalité proclamée se dévoile elle-même et nous devient présente, et dont elle sort de son obscurité divine et paraît là où *nous* sommes »[521]. Pour Rahner, par la Parole proclamée, « ce qui est annoncé devient évènement »[522],

[518] KARL RAHNER, « Parole et Eucharistie » *in Écrits théologiques*, Tome IX, Desclée de Brouwer, Bruges : 1968, Collection Textes et Études théologiques, p. 53.
[519] *Ibid.*, pp. 53-54.
[520] Cf. *Ibid.*, p. 55.
[521] *Ibid.*, pp. 60-61.
[522] *Ibid.*, p. 63.

non pas comme évènement du passé mais comme évènement passé dont nous sommes mystérieusement rendus contemporains dans l'éternel aujourd'hui de Dieu. La Parole devient conversation actuelle et non passée avec Dieu, et c'est pour cette raison qu'elle nous rend contemporains d'évènements passés qui s'accomplissent pour nous aujourd'hui. Nous sommes invités à reconnaître dans un évènement de salut passé proclamé par la Parole, et dans l'Évènement Jésus-Christ qui les récapitule tous, un évènement de salut qui se réalise pour nous aujourd'hui, non plus seulement en espérance dans un avenir plus ou moins lointain, mais au moment même où la Parole est proclamée, dans l'aujourd'hui de l'action sacramentelle de la Parole. Comme le fait très justement remarquer Chauvet, c'est là toute la différence entre le mémorial juif et le mémorial chrétien : alors que le mémorial juif rend les fidèles contemporains des évènements du passé et qu'ainsi « le passé des origines est arraché à sa "passéité" pour devenir la vivante genèse de l'aujourd'hui. Celui-ci est alors reçu en "présent", comme "don de grâce". […] En son mémorial pascal, Israël *reçoit son passé en présent,* et ce don garantit une *promesse* d'avenir »[523], la mémoire chrétienne, elle, est une mémoire d'avenir, eschatologique. L'eschatologie étant déjà commencée dans le présent, la promesse d'avenir est déjà réalisée maintenant et elle nous est donnée déjà maintenant.

Origène est bien conscient de ce que réalise la Parole : cette mise en relation de différents évènements de salut en vue de leur accomplissement dans l'âme du fidèle. La Parole n'opère donc pas en général, d'une manière abstraite et coupée de tout enracinement historique, mais, comme tout sacrement, elle a un socle historique, elle est l'œuvre de Dieu dans et par l'histoire, ce qui fait que la Parole opère en mettant en relation d'actualité divers évènements de salut, ou mystères, tous reliés à l'unique Mystère, celui de Dieu révélé par le Verbe fait chair, et ce dans une connaissance mystique telle que nous l'avons définie au début de notre étude. Accueillir dans la foi la Parole portée par l'Écriture et proclamée dans l'Église, c'est être uni au mystère qu'elle porte et révèle pour que ce mystère s'accomplisse dans l'aujourd'hui du croyant. La Parole est alors un véritable sacrement en tant que re-présentation d'un évènement de salut dans l'aujourd'hui du croyant uni à l'aujourd'hui de Dieu coextensif à l'aujourd'hui de chaque croyant de toute l'histoire du Salut. L'exégèse allégorique d'Origène à trois niveaux manifeste clairement cela : par l'accueil du sens littéral, du sens christologique et du sens spirituel concernant la vie chrétienne, le croyant est uni en un seul acte au mystère raconté par la lettre de l'Écriture, au mystère qui s'est accompli dans la vie du Verbe fait chair, et au mystère qui s'accomplit pour lui aujourd'hui. Portant tous la marque du Christ, ces mystères deviennent contemporains du croyant parce qu'ils sont tous manifestation de l'unique et éternel Mystère divin, coextensif à toute l'histoire du salut grâce au Verbe de Dieu.

[523] LOUIS-MARIE CHAUVET, *Symbole et Sacrement*, *op. cit.*, p. 239.

Comment penser cette re-présentation ? Voilà qui mériterait un long développement, d'autant plus que cette question a été longuement débattue, notamment depuis les théories sacramentaires de Don Casel à qui l'on doit la redécouverte d'une telle théologie de la Parole[524].

4.3. L'apprentissage d'un dialogue

Accueillir la Parole comme Parole-action de Dieu, c'est accueillir la Parole comme étant Dieu qui parle et qui invite à répondre. La Parole de Dieu est donc intrinsèquement invitation à un dialogue. Dieu agit par sa Parole et invite l'homme à réagir par la parole. Par sa Parole, non seulement Dieu invite l'homme à entrer dans cette conversation signe de la convivialité que Dieu veut vivre avec lui, mais Dieu apprend aussi à l'homme le langage qui lui permet de répondre. Comme le dit de Lubac, « c'est [l'Écriture], commentée dans l'Église, qui fait retentir cette voix du Christ au fond des âmes ; voix qui non seulement leur fait comprendre ses enseignements d'une manière intellectuelle, mais qui les transforme en lui, parole vivante et opérante, "réalité" et "vérité" dont les divers livres de l'Écriture sont le symbole et l'instrument »[525]. Façonné par la Parole vivante, le croyant devient à son tour, comme le Christ, parole vivante. Voilà la pensée d'Origène qui envisage ainsi l'Écriture comme moyen de rejoindre la Parole même de Dieu, la Parole qui retentit dans le cœur même de Dieu, « Parole personnelle et vivante au sein de Dieu »[526]. Comme nous l'avons déjà supposé, ce dialogue entre Dieu et l'homme se poursuivra dans la béatitude. La fréquentation de la Parole de Dieu portée par l'Écriture devient donc ce lieu sacramentel de l'apprentissage du mode de relation que Dieu a et aura toujours avec l'homme. La célébration eucharistique de l'Église signifie cela d'une manière éminente. En effet, dans une dimension eschatologique, c'est-à-dire, dans le déjà-là et le pas-encore du Mystère de Dieu, toute la messe est cet apprentissage de la Présence de Dieu telle que l'homme la vivra dans l'éternité, la Parole lui apprenant la conversation avec Dieu et l'eucharistie lui apprenant l'union nuptiale du Royaume, c'est-à-dire la compénétration ontologique de Dieu en l'homme et de l'homme en Dieu.

La sacramentalité de la Parole développée par Origène nous invite donc à un élargissement considérable de la notion de sacramentalité. Cet élargissement est rendu possible grâce à la notion de *μυστήριον* qui est à la base de toute la pensée de l'Alexandrin, le Verbe de Dieu étant le M*υστήριον* par excellence qui donne à la création, à l'Écriture, à la chair du Christ et à l'Église leur

[524] Cf. ODON CASEL, *Le mystère du culte dans le christianisme*, *op. cit.*.
[525] HENRI DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, *op. cit.*, p. 366. (On pourra lire en ce sens : ORIGÈNE, *Hom Jos* XX, 5, *op. cit.*, pp. 423-425).
[526] *Ibid.*, p. 367.

caractère mystérique et sacramentel. Nous avons tiré deux conséquences de ce caractère sacramentel de la Parole tel qu'Origène l'envisage : la première est que l'économie mystérique et sacramentelle est le mode nécessaire et éternel de relation entre Dieu et l'homme, la deuxième est que cette relation mystérique entre Dieu et l'homme se réalise selon une conversation intime et mystique dans un langage que l'homme apprend du Verbe, dès ici-bas, par la fréquentation de la Parole.

Conclusion

L'objet de notre étude a donc été de montrer combien Origène a compris la Parole de Dieu portée par l'Écriture comme présence du mystère de Dieu et union à ce mystère en vue de la transformation de l'âme de celui qui accueille cette Parole dans la foi. Certes, ce caractère à proprement parler sacramentel de la Parole avait déjà été mis en évidence par plusieurs commentateurs d'Origène. Cependant, dans son livre *Origène*, le Cardinal Daniélou par exemple n'a pas vraiment traité pour elle-même cette question de la sacramentalité de la Parole chez Origène[527]. Certes, sans conteste, c'est le Cardinal de Lubac qui a le mieux abordé cette question, principalement à partir de l'étude de l'exégèse d'Origène. Notre travail se rapproche beaucoup du sien et lui doit énormément, même si Balthasar et Crouzel nous ont aussi été très précieux, le premier pour la notion de mystère, et le second pour sa connaissance très fine de l'ensemble de la pensée origénienne. Mais notre étude semble quelque peu originale quant à la démonstration du caractère sacramentel de la Parole portée par l'Écriture à partir de trois arguments théologiques issus de la pensée de l'Alexandrin : la théologie origénienne du *Logos* médiateur, l'exégèse origénienne allégorique de type sacramentel, et l'unique table de la Parole et de l'eucharistie où le Verbe se donne en nourriture. Au moment de conclure notre travail, nous voudrions redire toute l'actualité de la pertinence théologique de ces trois arguments.

En effet, on pourrait se demander comment, après Arius et les diverses formes d'arianisme, il est encore possible d'accueillir la théologie origénienne du *Logos* médiateur. Plusieurs auteurs, et non des moindres – nous pensons en particulier à Michel Fédou – ont montré comment le subordinatianisme d'Origène n'est pas fondé sur une distinction de nature entre le Père et le Fils-*Logos*, et qu'il n'implique aucunement une différence de nature entre les personnes divines. Origène ne peut être accusé d'arianisme avant l'heure. Nous avons en outre eu largement l'occasion

[527] Le Cardinal Daniélou a publié *Origène* deux ans avant la publication de *Histoire et Esprit* de de Lubac. Le Père Daniélou y reconnaît, mais toujours en passant et sans jamais s'y arrêter, le caractère sacramentel de la Parole pour Origène : « Le ministère qui est le sien est celui de la parole. Pour lui, ce ministère aussi est un sacrement où, sous l'écorce de l'Écriture, une nourriture divine est cachée » (JEAN DANIÉLOU, *Origène*, Paris : Les Éditions de la Table Ronde, 1948, collection Le génie du christianisme, p. 51), ou encore : « Origène, didascale, insiste toujours beaucoup plus sur le sacrement de la prédication que sur celui de la liturgie » (*ibid.*, p. 74), ou encore : « Ici, l'opposition des deux sacrements, celui du rite et celui de la Parole est très claire » (*ibid.*, p. 77). Mais Daniélou n'aborde jamais pour lui-même ce thème de la sacramentalité de la Parole chez Origène, ni dans son chapitre « La théologie sacramentaire chez Origène » ni dans ses pages sur l'exégèse allégorique où il s'attache principalement à montrer ce qui, dans l'exégèse origénienne, ressort de la Tradition et ce qui est emprunté à des influences extérieures. Nous ne sommes toutefois pas d'accord avec son appréciation sur le manque de sensibilisation d'Origène à la sacramentalité en raison d'une dépréciation trop importante du visible : « La pensée d'Origène est encore tâtonnante. Il ne voit pas clairement qu'il y a […] une économie sacramentelle qui commande tout le christianisme. Sa tendance spiritualisante le porterait à déprécier l'importance de l'aspect visible » (*ibid.*, p. 52). Ayant pris soin justement de montrer l'importance du sens littéral pour Origène, nous rejetons cette interprétation du Père Daniélou.

de montrer que sa théologie du *Logos* est bien fondée sur l'Écriture, Jean et Paul étant à la source de sa théologie. Le Fils-*Logos* est bien médiateur entre le Père et l'homme dans le sens où c'est par lui que le dessein d'adoption du Père se réalise. Origène le met au centre de sa théologie.

Il est par ailleurs légitime de se demander si l'exégèse allégorique d'Origène est une méthode exégétique recevable aujourd'hui. Il est vrai que l'exégèse allégorique a toujours fait l'objet de réticences, non seulement à l'époque moderne, mais aussi déjà à l'époque patristique, cette méthode ne paraissant pas du tout scientifique[528]. Après l'exégèse historico-critique et les diverses méthodes exégétiques contemporaines, quelle considération porter à l'exégèse allégorique ? Notre travail aura sans doute permis de mettre en évidence la pertinence théologique d'une telle méthode exégétique, notamment par le fait qu'elle met le Christ-*Logos* au centre de son herméneutique. Pour Origène, l'allégorie est fondée sur le fait que le Christ surgit sans cesse de l'Écriture : « Moïse a écrit de lui [le Verbe de Dieu] et les prophètes également en ont fait l'annonce. Or cette annonce, "à la lecture de l'Ancien Testament", est recouverte "d'un voile" ; mais quand "le voile est ôté" pour l'Épouse, c'est-à-dire l'Église convertie à Dieu, elle le voit soudain sautant au-dessus de ces montagnes, à savoir les livres de la Loi ; et au-dessus des collines de l'Écriture prophétique, grâce à une manifestation claire et évidente, moins apparaître que surgir : par exemple, comme si, feuilletant chaque page du texte prophétique, elle trouvait le Christ surgissant hors d'elle et, en chaque passage des textes, maintenant seulement qu'est ôté le voile qui le couvrait auparavant, elle le voyait bouillonner, émerger et jaillir avec force dans une manifestation à présent évidente »[529]. Nous avons vu les règles de fonctionnement très précises d'une allégorie origénienne bien différente de l'allégorie païenne et philosophique. Nous avons montré combien la pensée d'Origène est façonnée par son exégèse biblique, l'Alexandrin citant sans cesse la Bible, l'Ancien comme le Nouveau Testament, et restant ainsi fidèle à la pensée biblique. Écartant de nombreux accusateurs tant de l'Antiquité que de l'époque moderne, nous avons montré combien Origène ne détruit jamais la lettre de l'Écriture. De plus, le sens allégorique ou spirituel, prenant appui sur la lettre, est découvert à l'aide d'autres passages bibliques. Le plus souvent chez Origène, c'est donc la Bible qui explique la Bible, et ce à la lumière du mystère du Christ auteur des Écritures. Nous avons sans doute aujourd'hui perdu l'idée que le langage a une force en lui-même. Or la manière de concevoir la puissance des noms[530], basée sur une conception du sensible image de l'intelligible, est capitale chez Origène pour comprendre le fonctionnement de son exégèse

[528] On peut se souvenir des attaques de l'école d'Antioche, des Pères cappadociens et de Jérôme contre les excès de l'allégorie alexandrine. Entre autres chefs d'accusation, Origène sera condamné pour une interprétation de l'Écriture excessivement allégorique.
[529] ORIGÈNE, *Com Ct* III, 12, 4, *op. cit.*, p. 615.
[530] Le lien ontologique entre le langage et la réalité qu'il désigne est de plus en plus distendu aujourd'hui à une époque où l'on attache de moins en moins d'importance à la justesse et la pertinence des mots choisis pour dire et rejoindre le réel.

allégorique, pour comprendre l'établissement d'un lien ontologique et gnoséologique entre le sens littéral et le sens spirituel. Ce respect de la lettre de l'Écriture est capital car il est le signe que l'exégèse allégorique origénienne respecte l'historicité des évènements rapportés par la lettre, historicité qui est fondamentale en sacramentaire. La lettre de l'Écriture, comme l'humanité particulière du Verbe fait chair, est enracinée dans une historicité qu'Origène ne gomme jamais et à laquelle il attache toujours une très grande importance. Comme nous l'avons montré, son allégorie n'a ainsi rien à voir avec l'allégorie anhistorique des païens. Dans *Symbole et Sacrement*, Chauvet épingle à ce propos le caractère statique et figé de la sacramentaire scolastique qui, selon lui, est fondée sur la christologie du seul point de vue de l'union hypostatique, avec le risque que cette théologie des sacrements devienne atemporelle et déconnectée de l'histoire, alors que la sacramentaire patristique est dynamique, « dynamique qui, chez les Pères, lui venait de son inscription dans le mouvement historique de l' "économie" révélé en "mystères" par les Écritures, mystères figurant celui du Christ et de l'Église déployé jusqu'à nous, au souffle de l'Esprit, en évènement de salut dans les sacrements »[531]. Ce caractère dynamique est le fruit de l'exégèse allégorique dont Origène s'est fait le champion. Une fois cela acquis, nous pouvons nous interroger sur l'influence de la philosophie sur l'interprétation qu'Origène a faite de l'Écriture. Le témoignage personnel de Grégoire le Thaumaturge, élève et disciple de l'Alexandrin à Césarée, est très intéressant pour comprendre le rapport qu'Origène entretenait avec la philosophie : « À ce sujet, il nous conseillait de ne nous attacher à aucun philosophe, même à celui qui aurait auprès de tous les hommes une grande réputation de sagesse, mais à Dieu seul et à ses prophètes »[532], et un peu plus loin : « Il jugeait bon […] de nous faire étudier la philosophie, en nous faisant lire avec toute notre énergie, tous les textes existants des anciens philosophes et poètes, sans rien rejeter ni refuser, car nous n'avions pas encore les moyens de les juger. […] Il exceptait seulement les écrits des athées. […] Il voulait nous faire étudier et fréquenter tous les autres philosophes, sans manifester de préférence ou de mépris pour une seule école ou doctrine philosophique, qu'elle soit grecque ou barbare : nous devions prêter l'oreille à toutes »[533]. Ces paroles du disciple attestent combien le maître avait le goût d'accueillir la tradition philosophique de son temps, mais avec discernement, toujours à la lumière de l'Écriture. Nous rejetons ainsi avec force l'idée très caricaturale selon laquelle Origène serait plus philosophe que chrétien. L'Écriture à laquelle il a consacré toute sa vie est la source prioritaire de sa pensée théologique, la source principale d'inspiration de la conduite de sa vie et de sa quête de Dieu. Mais en même temps, comme le dit Crouzel, il est vrai qu'Origène a opéré une transposition géniale de Platon : « Il est une vision du monde, une perspective

[531] LOUIS-MARIE CHAUVET, *Symbole et sacrement*, *op. cit.*, p. 466.
[532] GRÉGOIRE LE THAUMATURGE, *Remerciement à Origène* 173, *op. cit.*, p. 169.
[533] GRÉGOIRE LE THAUMATURGE, *Remerciement à Origène* 151-153, *op. cit.*, p. 159.

cosmologique, d'origine hellénique, qui domine vraiment toute la pensée de l'Alexandrin. […] Elle a été bien soulignée par H. U. von Balthasar. C'est la représentation platonicienne d'un univers à deux plans, dont le supérieur, celui du divin, est le modèle de l'inférieur, son symbole, où se trouve le sensible. Ce dernier, parce qu'il est symbole, ne se suffit pas en lui-même, n'a d'existence qu'intentionnelle et dérivée : il a pour but dans le dessein de Dieu de mener l'âme au divin et le péché consiste à arrêter à lui le dynamisme de l'intelligence, le mettant à la place du divin. Dans cette perspective, empruntée au platonisme, s'intègre harmonieusement la structure sacramentelle qui caractérise le temps de l'Église. Elle domine l'exégèse d'Origène, sa mystique, sa théorie de la connaissance, toute son ascèse et sa morale. L'interprétation spirituelle, début de la contemplation, devient alors une transposition géniale de Platon, le chemin qui mène à la vision des "vraies" réalités »[534].

Quant au rapport entre Parole et eucharistie chez Origène, il convient aussi de clarifier certaines questions qui pourraient conduire à une mauvaise interprétation. Rappelons d'abord que, malgré le déchaînement des diverses crises origénistes, Origène n'a jamais été accusé d'hétérodoxie sur sa théologie de l'eucharistie. Pourtant, la lecture protestante d'Origène a conduit les Réformés à penser que celui-ci niait la présence réelle dans l'eucharistie. Ainsi, alors que le Moyen-âge avait sans doute survalorisé le sacrement au détriment de la Parole, la Réforme a certainement survalorisé la Parole au détriment de l'eucharistie. Nous espérons avoir montré combien Origène a valorisé la sacramentalité de la Parole sans aucunement dévaloriser celle de l'eucharistie. Ceci est extrêmement important pour ne pas interpréter avec des accents trop protestants cette sacramentalité de la Parole que nous avons redécouverte. La sacramentalité de la Parole et la présence du Christ dans sa Parole n'enlèvent rien à la sacramentalité de l'eucharistie et à la présence du Christ dans le pain et le vin consacrés. Bien au contraire, au terme de cette étude, nous espérons avoir convaincu notre lecteur du lien insécable entre Parole et eucharistie et de leur unité essentielle dans la célébration eucharistique[535]. Dans la suite de notre travail, il serait d'ailleurs très intéressant d'étudier pour lui-même ce rapport entre Parole et eucharistie. Comment penser ce rapport ? Comment comprendre le rôle de l'un par rapport à l'autre ? Quelles distinctions peuvent être opérées ? La Parole ne serait-t-elle que préparatoire à l'eucharistie ? Dans son article « La sacramentalité de la Parole de Dieu », Mickaël Figura déclare que « la parole annonce de manière

[534] HENRI CROUZEL, *Origène et la philosophie*, Paris : Aubier, Éditions Montaigne, 1962, coll. Théologie n° 52, p. 215.

[535] Odon Casel est bien conscient de cette vision unifiante des Pères : « [La théologie scolastique tardive] ne voit plus guère dans la messe que la présence réelle du Corps du Christ produite par la transsubstantiation, et cette présence souvent considérée d'une manière absolument physique lui fait faire peu de cas de la présence de l'œuvre salvifique du Christ dans la Parole. L'Église ancienne ne connaissait que cette seule œuvre du Christ qui se réalise dans toute la liturgie, aussi bien dans la Parole que dans le sacrement » (ODON CASEL, *Le mystère du culte dans le christianisme*, *op. cit.*, pp. 264-265).

salutaire le mystère qui devient réalité dans le sacrement »[536]. Cette position qui revient à nier la réalité de la présence du mystère déjà dans la Parole n'est-elle pas intenable pour Origène ?

Notre travail nous a aussi amenés à penser à nouveaux frais la notion de sacramentalité. Origène, par le caractère sacramentel qu'il confère à la Parole et l'enracinement sacramentel qu'il situe dans le Verbe de Dieu, éternel médiateur entre le Père et l'homme, nous invite à élargir considérablement les frontières de la sacramentalité telle que nous la pensons aujourd'hui en Occident. Toujours ecclésial, l'exercice de la sacramentalité déborde le strict cadre liturgique et semble être le régime nécessaire de l'union de l'homme à Dieu, non seulement pour ici-bas mais aussi pour la béatitude. La pensée origénienne nous a même invités à penser la sacramentalité comme langage entre Dieu et l'homme, langage que le Verbe apprend progressivement à l'homme. Plusieurs théologiens, dont Louis-Marie Chauvet[537] et Karl Rahner[538], définissent la sacramentalité comme le moyen pour Dieu de prendre chair dans le monde afin de se rendre présent au monde et à son histoire. Ça n'est pas faux, mais Origène nous met dans une tout autre perspective. En effet, pour l'Alexandrin, la sacramentalité n'est pas le moyen que Dieu prend pour investir le monde mais bien pour arracher l'homme à ce monde dans lequel il a chu et le réintroduire auprès de Lui. Alors que la vision de Chauvet et de Rahner est une vision catabatique de la sacramentalité, celle d'Origène est au contraire anabatique. Selon le double mouvement de kénose et glorification du Christ, ces deux aspects de la sacramentalité sont vrais, mais Origène insiste beaucoup plus sur le second, Dieu n'ayant pas pour but, selon lui, d'habiter le monde mais d'aller y chercher l'homme pour l'en retirer. Autrement dit, si l'on accueille favorablement cette définition de la sacramentalité comme langage entre Dieu et l'homme, le but de Dieu n'est pas de prendre les moyens terrestres d'un langage terrestre avec l'homme, mais de hisser peu à peu l'homme à un niveau de langage et de conversation de plus en plus spirituel.

Cette étude nous a aussi montré combien certains commentateurs se sont fourvoyés en classant Origène parmi les intellectuels plus platoniciens que chrétiens. Nous avons mis en évidence non seulement l'inspiration fondamentalement chrétienne de sa théologie, mais aussi le caractère très biblique de sa conception de la connaissance de Dieu, appréhendée par lui comme une union à la fois intellectuelle et amoureuse. Nous aimons citer à nouveau ici ce témoignage personnel d'Origène : « Souvent, Dieu m'en est témoin, j'ai senti que l'Époux s'approchait de moi, et qu'il

[536] MICHAËL FIGURA, « La sacramentalité de la Parole de Dieu », *in Communio,* n° XXVI, 1-janv.-fév. 2001, p. 23.
[537] « Sur le plan de la *structuration symbolique* de l'identité chrétienne, où se figure-t-il mieux que dans ces activités rituelles appelées "sacrements" que Dieu advient dans la corporéité, qu'il demande à s'inscrire quelque part dans l'humanité, que sa gloire même requiert que lui soit donné corps dans le monde ? » (LOUIS-MARIE CHAUVET, *Symbole et sacrement, op. cit.*, p. 502).
[538] « Ne serait-il pas possible au contraire de décrire l'histoire du salut comme la prise de possession historique progressive du monde par Dieu, comme l'Épiphanie d'un Dieu à la fois toujours plus présent et plus caché ? » (KARL RAHNER, « Problèmes actuels de christologie », *in Écrits théologiques*, Tome I, Desclée de Brouwer, 1959, coll. Textes et études théologiques, traduction par MICHEL RONDET, p. 138).

était autant qu'il se peut avec moi ; puis il s'en est allé soudain, et je n'ai pu trouver ce que je cherchais. De nouveau je me prends à désirer sa venue, et parfois il revient ; et lorsqu'il m'est apparu, que je le tiens de mes mains, voici qu'une fois de plus il m'échappe et une fois évanoui, je me mets encore à le rechercher. Il fait cela fréquemment, jusqu'à ce que je le tienne vraiment et que je monte appuyée sur mon bien-aimé »[539]. Origène livre ici une expérience personnelle de la loi de l'amour : une quête incessante du Bien-aimé qui dès qu'il se laisse saisir échappe aussitôt. C'est bien la caractéristique du *μυστήριον* origénien. Dieu sera toujours un *μυστήριον* pour l'homme, car Dieu est Amour et la loi de l'Amour, et de la blessure d'amour, donne à la vision face à face toute sa dynamique : « L'âme est conduite par un amour et un désir célestes quand, à la vue de la beauté et du charme du Verbe de Dieu, elle fut éprise de sa grâce et reçut de lui un trait et une blessure d'amour »[540]. Profondément inspiré par l'Alexandrin, Grégoire de Nysse théorisera cela d'une manière admirable. La quête d'Origène n'est donc pas qu'intellectuelle, elle est aussi selon l'amour et dans la foi en Dieu dont l'homme a besoin pour avancer sur le chemin qui mène à Lui. C'est pour cette raison qu'Origène considère que, pour pénétrer le mystère de Dieu, la prière est aussi importante que le travail de l'intelligence : « En t'appliquant à cette divine lecture, cherche avec droiture et avec une confiance inébranlable en Dieu le sens des divins Écrits, caché au grand nombre. Ne te contente pas de frapper et de chercher, car il est absolument nécessaire de prier pour comprendre les choses divines »[541].

Enfin, de cette sacramentalité de la Parole telle que nous l'avons découverte chez Origène, nous pouvons tirer plusieurs conséquences extrêmement intéressantes tant sur le plan théologique que pastoral, liturgique et œcuménique. Nous voudrions proposer diverses pistes de travail. La première, déjà annoncée plus haut, est sur le rapport entre Parole et eucharistie. Comment penser le lien entre Parole et eucharistie ? Quelle est la vision des Églises orientales sur cette question ? Quelles pourraient être les implications œcuméniques avec l'Orthodoxie, mais aussi avec les Églises protestantes ? La deuxième concerne la théologie sacramentaire en général. Il serait intéressant de se demander, avec Origène et depuis Odon Casel, comment penser le sacrement comme re-présentation d'un évènement de salut ? En 1946, avec la publication de son ouvrage *Le mystère du culte dans le christianisme*[542], Dom Casel a remis au goût du jour cette vision de la sacramentalité, inaugurant un débat théologique passionnant auquel a notamment pris part le grand théologien Schillebeeeckx qui a essayé de penser comment la sacramentalité pouvait nous rendre contemporain d'un évènement passé sans que cet évènement se reproduise dans l'aujourd'hui de la

[539] ORIGÈNE, *Hom Ct* I, 7, *op. cit.*, p. 95.
[540] ORIGÈNE, *Com Ct* Prol., 2, 17, *op. cit.*, p. 103.
[541] ORIGÈNE, *Lettre d'Origène à Grégoire [le Thaumaturge]*, Texte grec, introduction, traduction et notes par HENRI CROUZEL, Paris : Les Éditions du Cerf, 1969, coll. Sources Chrétiennes, n° 148, 4, pp. 193-195.
[542] Cf. ODON CASEL, *Le mystère du culte dans le christianisme*, *op. cit.*.

célébration sacramentelle[543]. Sa réflexion est extrêmement intéressante pour éclairer ce débat. Une troisième piste concerne la théologie de la prédication. Comment penser le lien entre prédication et Écriture ? La parole du prêtre commentant l'Écriture est-elle Parole de Dieu et a-t-elle aussi une nature sacramentelle ? Quelle théologie de la prédication Origène nous propose-t-il ? Dans ce passage de son commentaire de l'épître aux Romains, Origène exprime clairement que la force de la Parole du Verbe peut devenir la force de la parole du disciple annonçant cette Parole : « Non seulement Jésus a transmis son Esprit par sa parole à ceux qui l'écoutaient, mais […] celui-là aussi qui annonce en son nom la Parole de Dieu, transmet l'Esprit de Dieu à ceux qui l'écoutent. Toi aussi, si tu annonces la Parole de Dieu et si tu le fais loyalement, d'une conscience pure, et si tu ne te portes pas en faux par tes paroles, comme celui qui enseigne d'une manière et agit d'une autre, il peut se faire qu'à ta parole, le feu de l'Esprit Saint enflamme les cœurs de ceux qui t'écoutent, et que soudain, ils prennent feu et qu'ils brûlent d'accomplir ce que tu enseignes »[544]. La nature de la parole du prédicateur semble être aussi sacramentelle que celle de l'Écriture. Une des conséquences de cela est, par exemple, que le prédicateur qui prépare son homélie est en principe invité à se poser ces questions : dans quel aspect du mystère du Christ la Parole nous fait pénétrer aujourd'hui et comment ce mystère peut s'accomplir en moi aujourd'hui, en fonction de l'actualité et de l'histoire particulière de ma vie et de celle de ceux à qui je vais prêcher ? Cela revient en fait à bâtir l'homélie sur les trois sens de l'Écriture mis en évidence par Origène : explication du sens littéral, puis révélation du mystère du Christ qui y est caché, et enfin accomplissement de ce mystère dans l'âme du croyant. L'homélie ne devrait donc se réduire ni à une conférence, ni à un cours d'exégèse ou de théologie, ni à une exhortation morale, ni à une analyse psychologique. Une homélie réussie est une homélie qui permet au fidèle de goûter le mystère. Il serait donc très intéressant de parcourir toute l'œuvre de l'Alexandrin pour en tirer une théologie de la prédication pour aujourd'hui. La redécouverte de la sacramentalité de la Parole renouvelle ainsi la manière de vivre l'ensemble de la liturgie de la Parole, non seulement l'homélie (du point de vue du prédicateur comme de celui du fidèle), mais aussi le rapport du croyant à l'Écriture. Quelles sont les conséquences pastorales d'une Parole proclamée et accueillie comme un véritable sacrement ? Tout un champ de théologie pastorale et liturgique s'ouvre devant nous : quant à la manière de proclamer et d'acclamer la Parole

[543] Cf. SCHILLEBEEECKX EDWARD, *Le Christ sacrement de la rencontre de Dieu. Étude théologique du salut par les sacrements*, *op. cit.*, p. 69 : « Un fait historiquement révolu ne peut donc pas être de nouveau actualisé d'une manière mystique ou "dans le sacrement". Si telle est néanmoins la conviction de Casel, elle me paraît une contradiction interne. Si Dieu s'est réellement fait homme, le sacrifice de la croix est lui aussi dans son apparition historique un évènement passé qui ne peut pas être de nouveau actualisé dans le sacrement. L'historicité de l'homme Jésus et de ses actes humains de salut participe inévitablement de l'irréversibilité des choses temporelles ». Sinon, prévient l'auteur, ce serait tomber dans une nouvelle forme de docétisme.

[544] ORIGÈNE, *Com Rm* VI, 13,8, *op. cit.*, p. 225.

dans nos assemblées avec la solennité et le déploiement liturgique qui conviennent[545], et quant à la fréquentation personnelle de l'Écriture par les fidèles (*lectio divina* par exemple).

Enfin, comme nous l'avons déjà esquissé, il y a un vrai débat aujourd'hui sur la pertinence de l'allégorie des Pères comme méthode exégétique crédible. Même les textes du magistère sont plutôt frileux[546] sur l'allégorie. On peut citer par exemple le document *L'interprétation de la Bible dans l'Église* de la Commission Biblique Pontificale, publié en 1993, au paragraphe II.B.2. : « Persuadée que le mystère du Christ donne la clé d'interprétation de toutes les Écritures, l'exégèse ancienne s'est efforcée de trouver un sens spirituel dans les moindres détails des textes bibliques, – par exemple, dans chaque prescription des lois rituelles, – en se servant de méthodes rabbiniques ou en s'inspirant de l'allégorisme hellénistique. L'exégèse moderne ne peut accorder une vraie valeur d'interprétation à ce genre de tentatives, quelle qu'ait pu être, dans le passé, leur utilité pastorale », et encore en III.B.2. : « L'interprétation allégorique des Écritures qui caractérise l'exégèse patristique risque de dépayser l'homme moderne, mais l'expérience d'Église que cette exégèse exprime offre un apport toujours utile ». Par ailleurs, cette méthode exégétique n'est pas déclarée caduque ou obsolète par le magistère qui ne se contente pas de lui concéder un minimum d'utilité, puisque ses mérites sont vantés, par exemple par Benoît XVI : « En définitive, en reconnaissant la valeur et la nécessité, même avec ses limites, de la méthode historico-critique, nous apprenons de l'exégèse patristique qu'"on n'est fidèle à l'intentionnalité des textes bibliques que dans la mesure où l'on essaie de retrouver, au cœur de leur formulation, la réalité de foi qu'ils expriment et où l'on relie cette réalité à l'expérience croyante de notre monde"[547] »[548]. À un niveau plus fondamental, au-delà du débat de spécialistes sur la pertinence de l'allégorie comme méthode exégétique recevable, le concile Vatican II a validé cette méthode en rendant à la Parole de Dieu sa dimension mystérique et donc sacramentelle. C'est ce dont témoigne *Dei Verbum* dans sa volonté d'expliciter l'importance de l'Écriture pour l'Église : « L'Église a toujours vénéré les divines Écritures, comme elle le fait aussi pour le Corps même du Seigneur […]. Toujours elle eut et elle a pour règle suprême de sa foi les Écritures, conjointement avec la sainte Tradition, puisque, inspirées par Dieu et consignées une fois pour toutes par écrit, elles communiquent immuablement la Parole de Dieu lui-même et font résonner dans les paroles des prophètes et des Apôtres la voix de l'Esprit Saint. […] Dans les Saints Livres, en effet, le Père qui est aux cieux vient avec tendresse au-devant de ses

[545] Les liturgies des Églises orientales peuvent être une précieuse source d'inspiration pour nos liturgies : procession du livre de la Parole, vénération de la Parole par le geste de baisement de l'évangéliaire par les enfants rassemblés autour du ministre qui proclame l'Évangile, bénédiction de l'assemblée avec le livre de la Parole…

[546] Dans le document *L'interprétation de la Bible dans l'Église* issu de la Commission Biblique Pontificale et publié en 1993, l'exégèse allégorique ne fait pas du tout partie de l'énumération des diverses méthodes exégétiques.

[547] Benoît XVI cite ici le document *L'interprétation de la Bible dans l'Église* issu de la Commission Biblique Pontificale et publié en 1993 au paragraphe II.A.2.

[548] BENOÎT XVI, exhortation apostolique *Verbum Domini*, 2010, n° 37. Il est très remarquable que, dans cette exhortation *Verbum Domini*, Benoît XVI fasse très souvent référence à Origène.

fils et entre en conversation avec eux ; or, la force et la puissance que recèle la Parole de Dieu sont si grandes qu'elles constituent, pour l'Église, son point d'appui et sa vigueur et, pour les enfants de l'Église, la solidité de leur foi, la nourriture de leur âme, la source pure et permanente de leur vie spirituelle »[549]. Ainsi, même si *Dei Verbum* ne fait aucune référence explicite à Origène, cette manière de concevoir la Parole lui est un très bel hommage.

Origène nous a ainsi offert d'excellents outils pour penser la *sacramentalité de la Parole* dont parlait le pape Benoît XVI dans son exhortation apostolique *Verbum Domini*[550] et pour laquelle il invitait à une réflexion théologique approfondie. Nous espérons avoir suffisamment montré non seulement la justification d'une telle expression, mais aussi toutes les conséquences théologiques, liturgiques, ecclésiologiques, pastorales et spirituelles qu'implique une telle conception de la Parole de Dieu. Nous formulons alors ce vœu exprimé par Benoît XVI : « Approfondir le sens de la sacramentalité de la Parole de Dieu peut donc favoriser une compréhension plus unifiée du Mystère de la Révélation se réalisant "par des actions et des paroles intrinsèquement liées entre elles"[551], qui profitera à la vie spirituelle des fidèles et à l'action pastorale de l'Église »[552].

[549] Constitution dogmatique *Dei Verbum*, n° 21.
[550] BENOÎT XVI, exhortation apostolique *Verbum Domini*, 2010, n° 56.
[551] *Ibid.*, n° 2.
[552] *Ibid.*, n° 56.

Bibliographie

SOURCES

ORIGÈNE, *Commentaire sur Saint Jean. Tome I. Livres I-V*, Texte grec, avant-propos, traduction et notes par CÉCILE BLANC, Paris : Les Éditions du Cerf, 1966, coll. Sources Chrétiennes, n° 120, 414 pages.

ORIGÈNE, *Commentaire sur Saint Jean. Tome II. Livres VI et X*, Texte grec, avant-propos, traduction et notes par CÉCILE BLANC, Paris : Les Éditions du Cerf, 1970, coll. Sources Chrétiennes, n° 157, 585 pages.

ORIGÈNE, *Commentaire sur Saint Jean. Tome III. Livre XIII*, Texte grec, avant-propos, traduction et notes par CÉCILE BLANC, Paris : Les Éditions du Cerf, 1975, coll. Sources Chrétiennes, n° 222, 305 pages.

ORIGÈNE, *Commentaire sur Saint Jean. Tome IV. Livres XIX-XX*, Texte grec, introduction, traduction et notes par CÉCILE BLANC, Paris : Les Éditions du Cerf, 1982, coll. Sources Chrétiennes, n° 290, 395 pages.

ORIGÈNE, *Commentaire sur Saint Jean. Tome V. Livres XXVIII et XXXII*, Texte grec, introduction, traduction et notes par CÉCILE BLANC, Paris : Les Éditions du Cerf, 1992, coll. Sources Chrétiennes, n° 385, 390 pages.

ORIGÈNE, *Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu. Tome I. Livres X-XI*, Introduction, traduction et notes par ROBERT GIROD, Paris : Les Éditions du Cerf, 1970, coll. Sources Chrétiennes, n° 162, 394 pages.

ORIGÈNE, *Homélies sur l'Exode*, Texte latin et introduction, traduction, notes par MARCEL BORRET, Paris : Les Éditions du Cerf, 1985, coll. Sources Chrétiennes, n° 321, 485 pages.

ORIGÈNE, *Homélies sur le Lévitique. Tome I*, Texte latin, introduction, traduction et notes par MARCEL BORRET, Paris : Les Éditions du Cerf, 1981, coll. Sources Chrétiennes, n° 286, 374 pages.

ORIGÈNE, *Homélies sur le Lévitique. Tome II*, Texte latin, traduction, notes et index par MARCEL BORRET, Paris : Les Éditions du Cerf, 1981, coll. Sources Chrétiennes, n° 287, 377 pages.

ORIGÈNE, *Homélies sur les Nombres. Tome I. Homélies I à X*, Texte latin de W.A. BAEHRENS, Nouvelle édition par LOUIS DOUTRELEAU d'après l'édition d'ANDRÉ MÉHAT et les notes de MARCEL BORRET, Paris : Les Éditions du Cerf, 1996, coll. Sources Chrétiennes, n° 415, 327 pages.

ORIGÈNE, *Homélies sur les Nombres. Tome II. Homélies XI à XIX*, Texte latin de W.A. BAEHRENS, Nouvelle édition par LOUIS DOUTRELEAU, Paris : Les Éditions du Cerf, 1999, coll. Sources Chrétiennes, n° 442, 417 pages.

ORIGÈNE, *Homélies sur les Nombres. Tome III. Homélies XX à XXVIII*, Texte latin de W.A. BAEHRENS, Nouvelle édition par LOUIS DOUTRELEAU, Paris : Les Éditions du Cerf, 2001, coll. Sources Chrétiennes, n° 461, 396 pages.

ORIGÈNE, *Homélies sur Josué*, Texte latin, introduction, traduction et notes par ANNIE JAUBERT, Paris : Les Éditions du Cerf, 1960, coll. Sources Chrétiennes, n° 71, 518 pages.

ORIGÈNE, *Homélies sur le Cantique des cantiques*, Introduction, traduction et notes par DOM OLIVIER ROUSSEAU, Paris : Les Éditions du Cerf, 2e édition, 1966, coll. Sources Chrétiennes, n° 37 bis, 160 pages.

ORIGÈNE, *Commentaire sur le Cantique des cantiques, Tome I, Livres I-II*, Texte de la version latine de Rufin, introduction, traduction et notes par LUC BRÉSARD et HENRI CROUZEL, avec la collaboration de MARCEL BORRET, Paris : Les Éditions du Cerf, 1991, coll. Sources Chrétiennes, n° 375, 470 pages.

ORIGÈNE, *Commentaire sur le Cantique des cantiques, Tome II, Livres III-IV*, Texte de la version latine de Rufin, traduction, notes et index par LUC BRÉSARD et HENRI CROUZEL, avec la collaboration de MARCEL BORRET, Paris : Les Éditions du Cerf, 1992, coll. Sources Chrétiennes, n° 376, 350 pages, pages numérotées jusqu'à 820 car à la suite du Tome I.

ORIGÈNE, *Homélies sur la Genèse*, Introduction de HENRI DE LUBAC et LOUIS DOUTRELEAU, texte latin, traduction et notes de LOUIS DOUTRELEAU, Paris : Les Éditions du Cerf, 1996, coll. Sources Chrétiennes, n° 7 bis, 434 pages.

ORIGÈNE, *Homélies sur Jérémie, Tome I, Homélies I-XI*, Traduction par PIERRE HUSSON et PIERRE NAUTIN, édition, introduction et notes par PIERRE NAUTIN, Paris : Les Éditions du Cerf, 1976, coll. Sources Chrétiennes, n° 232, 431 pages.

ORIGÈNE, *Contre Celse. Tome I, Livres I et II*, Introduction, texte critique, traduction et notes par MARCEL BORRET, Paris : Les Éditions du Cerf, 1967, coll. Sources Chrétiennes, n° 132, 481 pages.

ORIGÈNE, *Contre Celse. Tome II, Livres III-IV*, Introduction, texte critique, traduction et notes par MARCEL BORRET, Paris : Les Éditions du Cerf, 1968, coll. Sources Chrétiennes, n° 136, 448 pages.

ORIGÈNE, *Contre Celse. Tome III, Livres V-VI*, Introduction, texte critique, traduction et notes par MARCEL BORRET, Paris : Les Éditions du Cerf, 1969, coll. Sources Chrétiennes, n° 147, 396 pages.

ORIGÈNE, *Contre Celse. Tome IV, Livres VII-VIII*, Introduction, texte critique, traduction et notes par MARCEL BORRET, Paris : Les Éditions du Cerf, 1969, coll. Sources Chrétiennes, n° 150, 368 pages.

ORIGÈNE, *Traité des Principes. Tome I, Livres I et II*, Introduction, texte critique de la version de Rufin, traduction par HENRI CROUZEL et MANLIO SIMONETTI, Paris : Les Éditions du Cerf, 1978, coll. Sources Chrétiennes, n° 252, 413 pages.

ORIGÈNE, *Traité des Principes. Tome III, Livres III et IV*, Introduction, texte critique de la Philocalie et de la version de Rufin, traduction par HENRI CROUZEL et MANLIO SIMONETTI, Paris : Les Éditions du Cerf, 1980, coll. Sources Chrétiennes, n° 268, 429 pages.

ORIGÈNE, *Commentaire sur l'épître aux Romains. Tome II. Livres III-V*, Texte critique établi par C.P. HAMMOND BAMMEL, introduction par MICHEL FÉDOU, traduction, notes et index par LUC BRÉSARD, Paris : Les Éditions du Cerf, 2010, coll. Sources Chrétiennes, n° 539, 542 pages.

ORIGÈNE, *Commentaire sur l'épître aux Romains. Tome III. Livres VI-VIII*, Texte critique établi par C.P. HAMMOND BAMMEL, introduction par MICHEL FÉDOU, traduction et notes par MICHEL FÉDOU

et LUC BRÉSARD, index par LUC BRÉSARD, Paris : Les Éditions du Cerf, 2011, coll. Sources Chrétiennes, n° 543, 606 pages.

ORIGÈNE, *Commentaire sur l'épître aux Romains. Tome IV. Livres IX-X*, Texte critique établi par C.P. HAMMOND BAMMEL, introduction par MICHEL FÉDOU, traduction et notes LUC BRÉSARD et MICHEL FÉDOU, index par LUC BRÉSARD, Paris : Les Éditions du Cerf, 2012, coll. Sources Chrétiennes, n° 555, 503 pages.

GRÉGOIRE LE THAUMATURGE, *Remerciement à Origène*, Texte grec, introduction, traduction et notes par HENRI CROUZEL, Paris : Les Éditions du Cerf, 1969, coll. Sources Chrétiennes, n° 148, 230 pages, texte pp. 93-183.

ORIGÈNE, *Lettre d'Origène à Grégoire [le Thaumaturge]*, Texte grec, introduction, traduction et notes par HENRI CROUZEL, Paris : Les Éditions du Cerf, 1969, coll. Sources Chrétiennes, n° 148, 230 pages, texte pp. 185-195.

IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies, Livre II, Tome II Texte et Traduction*, Texte critique et traduction par ADELIN ROUSSEAU et LOUIS DOUTRELEAU, Paris : Les Éditions du Cerf, 1982, coll. Sources Chrétiennes, n° 294, 372 pages.

PHILON, *Quis rerum divinarum heres sit*, introduction, traduction et notes par MARGUERITE HARL, Paris : Les Éditions du Cerf, 1966, coll. Œuvres de Philon d'Alexandrie, n° 15, 346 pages.

COMMENTAIRES

OUVRAGES :

VON BALTHASAR HANS URS, *Parole et mystère chez Origène*, Paris : Les Éditions Ad Solem, 1998, 141 pages.

BOUYER LOUIS, *Mysterion. Du mystère à la mystique*, Paris : OEIL, 1986, 383 pages.

CASEL ODON, *Le mystère du culte dans le christianisme*, Paris : Les Éditions du Cerf, 1983 (2e édition ; 1ère édition en 1946), traduit par J. HILD et A. LIEFHOOGHE, collection Traditions chrétiennes, 326 pages.

CHAUVET LOUIS-MARIE, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris : Les Éditions du Cerf, 1987, collection Cogitatio Fidei, 582 pages.

CROUZEL HENRI, *Origène et la « connaissance mystique »*, Paris : DDB, 1961, collection Museum Lessianum section théologie n° 56, 633 pages.

CROUZEL HENRI, *Origène et la philosophie*, Paris : Aubier, Éditions Montaigne, 1962, collection Théologie n° 52, 238 pages.

CROUZEL HENRI, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris : Aubier, Éditions Montaigne, 1956, collection Théologie n° 34, 287 pages.

CULLMANN OSCAR, *Les sacrements dans l'évangile johannique. La vie de Jésus et le culte de l'Église primitive*, Paris : P.U.F., 1951, Études d'histoire et de philosophie religieuses publiées par la Faculté de théologie protestante de l'université de Strasbourg n° 42, 93 pages.

DANIÉLOU JEAN, *Origène*, Paris : Les Éditions de la Table Ronde, 1948, collection Le génie du christianisme, 310 pages.

DANIÉLOU JEAN, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris : Aubier, Les Éditions Montaigne, 1944, collection Théologie n° 22, 339 pages.

FÉDOU MICHEL, *La Sagesse et le monde. Le Christ d'Origène*, Paris : Desclée, 1995, collection Jésus et Jésus Christ n° 64, 450 pages.

FILTHAUT THÉODORE, *La théologie des mystères. Exposé de la controverse*, Tournai : Desclée et Cie, 1954, traduction française par J.-C. DIDIER et A. LIEFOOGHE, 105 pages.

HARL MARGUERITE, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris : Le Seuil, 1958, collection *Patristica sorbonensia* n° 2, 402 pages.

LAPORTE JEAN, *Théologie liturgique de Philon d'Alexandrie et d'Origène*, Paris : Les Éditions du Cerf, 1995, 288 pages.

LIETZMANN HANS, *Histoire de l'Église ancienne*, *Tome II*, Traduction française d'ANDRÉ JUNDT, Paris : Payot, 1937, 336 pages.

DE LUBAC HENRI, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris : Les Éditions du Cerf, 2002, œuvres complètes tome XVI, cinquième section Écriture et Eucharistie, 1ère édition : 1950, 649 pages.

NEMESHEGYI PETER, *La paternité de Dieu chez Origène*, Tournai : Desclée et Cie éditeurs, 1960, Bibliothèque de théologie série IV, Histoire de la théologie vol. II, 231 pages.

PÉPIN JEAN, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris : Études augustiniennes, 1976, 587 pages.

REVEL JEAN-PHILIPPE, *Traité des sacrements. I. Baptême et sacramentalité, 1. Origine et signification du baptême*, Paris : Les Éditions du Cerf, 2004, collection Théologies, 681 pages.

SCHILLEBEEECKX EDWARD, *Le Christ sacrement de la rencontre de Dieu. Étude théologique du salut par les sacrements*, Paris : Les Éditions du Cerf, 1997, 1ère édition : 1957, coll. Foi vivante n° 133, 264 pages.

ARTICLES :

CHAUVET LOUIS-MARIE, « Sacrement », *in Dictionnaire critique de théologie*, sous la direction de JEAN-YVES LACOSTE, pp. 1251-1258.

CORNÉLIS HUMBERT, « Les fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène », *in Recherches de Sciences Philosophiques et Théologiques*, Tome XLIII, 1959, pp. 32-80 et 201-247.

CROUZEL HENRI, « Origène devant l'Incarnation et devant l'Histoire », *in Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, n° 2 avril-juin 1960, pp. 81-110.

CROUZEL HENRI, « Origène et la structure du sacrement », *in Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, n° 2 avril-juin 1962, pp. 81-104.

FÉDOU MICHEL, « Les débats sur le « sens spirituel » dans les *Recherches de Science Religieuse* (années 1940-1950) », *in Recherches de Science Religieuse*, Tome 99/2, avril-juin 2011, pp. 195-205.

FIGURA MICHAËL, « La sacramentalité de la Parole de Dieu », *in Communio*, n° XXVI, 1-janvier-février 2001, pp. 11-28.

GUINOT JEAN-NOËL, « La frontière entre allégorie et typologie, école alexandrine, école antiochienne » *in Recherches de Science Religieuse* n° 99/2 avril-juin 2011, pp. 207-228.

DE LUBAC HENRI, « Allégorie hellénistique et allégorie chrétienne », *in Théologies d'occasion*, Paris : DDB, 1984, pp. 177-211.

RAHNER KARL, « La doctrine d'Origène sur la pénitence », *in Recherches de Science Religieuse*, Tome XXXVII, 1950, pp. 47-97.

RAHNER KARL, « Problèmes actuels de christologie », *in Écrits théologiques*, Tome I, Desclée de Brouwer, 1959, coll. Textes et études théologiques, traduction par MICHEL RONDET, pp. 113-181.

THÈSE À PARAÎTRE :

BOURGEOIS DANIEL, *Le champ du signe. Structure de la sacramentalité comme signification chez saint Augustin et saint Thomas d'Aquin*, Faculté de Théologie de Fribourg, 2007, 463 pages.